2

Historia de la vida privada

De la Europa feudal al Renacimiento

Bajo la dirección de
Philippe Ariès y Georges Duby



Lectulandia

***De la Europa feudal al Renacimiento* es el segundo tomo del monumental estudio «Historia de la vida privada».**

Dividida en cinco volúmenes, esta Historia de la vida privada aborda más de dos mil años de historia y se extiende desde la Europa del Norte hasta el Mediterráneo, y su hilo conductor consiste en hacer perceptibles los cambios, lentos o precipitados, que, al filo de las épocas, han afectado a la noción y los aspectos de la vida privada, ese lugar familiar, doméstico, secreto, en el que se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que solo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás.

Los mejores especialistas de cada periodo analizan ese mundo privado en movimiento: de la *domus* latina al apartamento burgués, asistimos a las constantes mutaciones del hogar, reflejo del horizonte mental de cada época. Vida familiar, trabajo, ocio, hábitat, comida… Esta obra monumental llega hasta los albores de la era del ordenador y el teléfono móvil.

Philippe Ariès & Georges Duby

De la Europa feudal al Renacimiento

Historia de la vida privada - 2

ePub r1.0
Titivillus 17.12.2018

Título original: *Histoire de la vie privée. De l’Europe féodale à la Renaissance*
Philippe Ariès & Georges Duby, 1985
Traducción: Francisco Pérez Gutiérrez
Imagen de cubierta: Santa Barbara, Robert Campin

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

TOMO 1

De la Europa feudal al Renacimiento

Dominique Barthélemy,
profesora de la Universidad de París XII y directora de estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales,

Philippe Braunstein,
director de estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales,

Philippe Contamine,
professeur émérite des universités,

Georges Duby,

Charles de La Roncière,
professeur émérite des universités,

Danielle Régnier-Bohler,
profesora de Literatura Medieval en la Universidad Michel
de Montaigne Burdeos 3.

Volumen dirigido por Georges Duby

Advertencia

por Georges Duby

En la página 386 de su Montaillou *acaba de hablar Emmanuel Le Roy Ladurie de las mujeres, de hacérnoslas ver, con el apoyo de las pruebas correspondientes, en pleno comadreo y sobre todo curiosas, el ojo pegado a las puertas, tratando de espiar lo que pasa en el interior de las casas para contárselo a las vecinas; y concluye con esta frase: "Habrá que aguardar, en nuestra época, al advenimiento de civilizaciones más burguesas, prendadas de la vida privada, para que disminuya semejante espionaje femenino, o se vea cuando menos un tanto contenido". Esta frase plantea claramente la cuestión que este libro, si no pretende responder, confía al menos en poder delimitar mejor: ¿es legítimo —y quiero decir legítimo, y no sólo pertinente— hablar de la vida privada en la Edad Media, trasladar a un pasado tan lejano una noción, la de* privacy, *que, como sabemos, se formó en el curso del siglo XIX en el seno de la sociedad anglosajona, entonces en la vanguardia de la elaboración de una cultura "burguesa"? Ahora bien, si se sopesan bien todas las cosas, creo que se puede responder afirmativamente. De hecho, tampoco era más legítimo aplicar a la época feudal el concepto, por ejemplo, de lucha de clases. Sin embargo, semejante transposición se reveló de una indiscutible utilidad, ya que permitió no sólo calibrar hasta qué punto era necesario afinar el concepto en cuestión, sino también y sobre todo poner mejor en evidencia las relaciones de poderes en el seno de una sociedad muy antigua, en particular aquéllas de entre ellas que no tenían nada que ver con enfrentamientos entre clases sociales. Del mismo modo, no hemos vacilado en emplear el concepto, tan anacrónico si no más, de vida privada, y hemos intentado delimitar en la sociedad medieval una frontera entre lo que se tenía por privado y lo que no lo era, así como aislar un campo de sociabilidad correspondiente a lo que llamamos hoy día la vida privada.*

Exploración pionera, muy tanteante, insegura, insisto en ello. Que el lector no espere encontrar aquí un cuadro acabado. Lo que va a leer, incompleto, plagado de interrogaciones, no es más que un bosquejo. Al exponer los resultados de unas aproximaciones todas ellas primerizas, este libro aspira sobre todo a incitar a la prosecución de las pesquisas y, precisamente para ello, jalona una tarea. Nos hemos basado en algunos sondeos, como los arqueólogos cuando comienzan a trabajar sobre el emplazamiento de una aldea abandonada en el siglo XIV después de la Gran Peste, y como ellos confiamos en tropezar en tal sitio con algo que satisfaga nuestro apetito, y en tal otro en quedarnos con las ganas. Porque los frutos de nuestra

azarosa búsqueda dependen enteramente de la densidad de la calidad de los vestigios, de lo que nos manifiesten los documentos, todos los documentos, los textos en primer lugar, desde luego, las fuentes escritas, pero también los objetos, y además las imágenes esculpidas o pintadas que aspiraron a representar un cierto ámbito de vida. Y si se ha dispuesto la materia de la obra de una manera que tal vez pueda sorprender, ello se debe a que nuestra información sigue estando llena de lagunas y se halla además muy desigualmente repartida, en el espacio y a lo largo de los cinco siglos que nos hemos propuesto tomar en consideración.

Hemos partido del año mil, porque en los alrededores de esta fecha se produce en la evolución del material documental una flexión muy brusca, ya que éste empieza a volverse enseguida cada vez más abundante. Pero en el curso de nuestra ruta nos hemos detenido en otro umbral, también muy preciso, que se sitúa entre 1300 y 1350. Una vez traspuesta la mitad del siglo XIV*, todo adquiere otros tintes. El cambio de iluminación es, por una parte, el efecto de algunas perturbaciones accidentales (la más dramática de las cuales fue, en 1348-1350, la vasta epidemia de peste negra) que provocaron en el plazo de algunos decenios una verdadera mutación de las formas de vida en el conjunto del mundo occidental. Semejante cambio tiene también que ver con el desplazamiento en Europa de los polos de desarrollo: situados con anterioridad en la mitad norte de Francia, se deslizan hacia el sur y el este para establecerse en Italia, accesoriamente en España y en la Alemania del norte. Sin que dejen de intervenir, y de manera cada vez más definitiva, ciertas modificaciones que, al afectar a las fuentes de su información, permiten al historiador ver con más claridad las realidades de lo que denominamos la vida privada. Un amplio paño del velo que las enmascaraba se desgarra durante la primera mitad del siglo* XIV*. ¿Por qué?*

Ante todo, porque un movimiento profundo impulsaba entonces a los hombres a considerar con una atención cada vez mayor y con una lucidez creciente la naturaleza de las cosas materiales, debido a que en el reflujo de una actitud que había dominado la cultura europea imperante durante la alta Edad Media, el contemptus mundi*, como decían los intelectuales, el desprecio del mundo, las apariencias dejaban poco a poco de parecer tan radicalmente condenables por el hecho de poder ser engañosas, y sobre todo inclinadas al mal. A causa de ello, el arte, el arte de figurar los aspectos de la vida mediante el volumen o el trazo, el arte de los pintores, el de los escultores, basculó, en torno al año 1300, hacia lo que llamamos el realismo. Se diría que se abrieron los ojos; el artista se aplicó en adelante a transcribir exactamente lo que veía, echando mano de todos los procedimientos de ilusión. La pintura, más capaz de ilusionismo, se adelantó entonces a todas las otras artes y se vio aparecer las primeras representaciones pictóricas de escenas íntimas. Hasta el punto de que, si hace suya la mirada del pintor, puede el historiador, a partir de 1350, penetrar en el interior de la casa, o lo*

que es lo mismo, del espacio privado, del mismo modo como algunos decenios antes penetraba en él la mirada de las mujeres curiosas de Montaillou. Por primera vez, puede el historiador adoptar la postura de un voyeur*, observando lo que sucede en el seno de este universo cerrado, protegido de la indiscreción, en el que, por ejemplo, Van der Weyden ha situado a la Virgen de la Anunciación y al Ángel.*

Y esto no es todo. Si se interroga sobre la historia de lo privado desde mediados del siglo XIV*, el investigador puede igualmente meditar con utilidad sobre los vestigios del equipo material: son mucho menos escasos que en tiempos anteriores. La aportación de una arqueología de lo cotidiano medieval ilumina en efecto de manera esencial los dos últimos siglos de la Edad Media: las excavaciones se han llevado a cabo casi todas en emplazamientos abandonados; precisamente, el gran periodo de la deserción comienza justamente después de la peste negra. Por otra parte, y como indudable consecuencia de un alza del nivel de vida general, consecuencia a su vez de la despoblación, o sea, de la pandemia, los más antiguos, con alguna que otra excepción, de los elementos de arquitectura civil que todavía hoy quedan en su sitio en medio del paisaje, castillos, mansiones urbanas o viviendas campesinas datan del siglo* XIV*. Lo mismo se diga del mobiliario subsistente, o de lo que queda de los objetos de ornato. No hay más que observar las colecciones, la extraordinaria desproporción, por ejemplo, entre lo que data de antes y de después de 1300, desproporción que se agrava si de las referidas colecciones sólo nos detenemos en lo que concierne a la vida privada.*

En fin, los textos, los documentos escritos comienzan a desvelar lo que, hasta este momento, no aparecía sino por azar, porque el realismo invade a su vez la literatura, porque Froissart dice más sobre lo cotidiano que Villehardouin, porque la novela no se pierde ya en las brumas del sueño y porque, en los depósitos de archivo, sobreviven, en una abundancia cada vez mayor a medida que se avanza hacia el final de la Edad Media, documentos más locuaces, más inquisitivos, y que permiten, como la nueva pintura, advertir lo que sucede en el interior de lo doméstico, atravesar las pantallas, introducirse, espiar. Documentos de Estado, ya que el Estado, más sólido, mejor armado, es ya capaz, en el siglo XIV*, en el* XV*, de aspirar a controlarlo todo, a explotarlo todo a fondo y, por tanto, a informarse sobre lo que late también en las conciencias a fin de extorsionar mejor, de reprimir con mayor eficacia; el poder público investiga, exige declaraciones, rompe el secreto. También data de comienzos del siglo* XIV *el registro de Jacques Fournier, inquisidor y futuro papa, en el que Emmanuel Le Roy Ladurie ha encontrado todo lo que sabe del ámbito privado campesino, y que no es más que una parcela, escapada por azar a la usura del tiempo, de la masa de investigaciones que se llevaron a cabo a partir de aquella fecha. Bien es verdad que, por la época de Montaillou, precisamente porque se ha endurecido la lucha entre el poder institucional de control y explotación y las personas privadas, éstas resisten, levantando a fin de protegerse el "muro" de la vida privada, cuya estanqueidad continuamos nosotros defendiendo celosamente. No*

obstante, por encima de este muro, a partir del siglo XIV*, las informaciones se van volviendo cada vez más abundantes, porque cada día se escribe más en términos privados, porque se acude más y más a los notarios para asuntos privados, y entonces se inician esas series de inventarios a raíz de la muerte de alguien que tantas cosas nos dicen sobre el particular, así como los contratos de matrimonio o los testamentos. Y al fin aparecen en los fondos de los archivos los escritos íntimos, las cartas, las memorias, los diarios de familia, todos ellos más ricos aún en información.*

Revelación. Dejado atrás este cabo, el de los años 1300, se despliega todo un paisaje que hasta ahora se hallaba casi enteramente sumido en la penumbra. La Edad Media, la que por lo común se cree conocer, la que sirve de decorado a esas novelas históricas cuyo fulgurante e inquietante éxito estamos constatando ahora mismo, la Edad Media de nuestros sueños, la Edad Media también de los sueños de Victor Hugo y Michelet, lo mismo si se trata de sentimientos, que de la manera de amarse, de las formas de sentarse a la mesa, de las conveniencias, de la vida interior o de la piedad, no es la Edad Media del año mil, como tampoco la de Felipe Augusto, sino la Edad Media de Juana de Arco y de Carlos el Temerario. Hasta el punto de que ya no resulta del todo imposible poner en escena sin demasiados anacronismos, para una película, una intriga que se desarrolle en tiempos de Luis XI, mientras que vale más no correr el riesgo de hacerlo si la intriga se sitúa en la época de san Luis. La arquitectura de este libro se halla, por tanto, presidida en gran parte por la presencia, durante la primera mitad del siglo XIV*, de una grieta exactamente localizada. Todo lo que hace referencia al periodo anterior se nos ofrece en efecto mucho más problemático y descarnado.*

Por consiguiente, si las brumas que obstaculizan el conocimiento histórico se disiparon lentamente entre el año mil y los inicios del siglo XIV*, ello sucedió a favor de un progreso continuo en el que los elementos que en una civilización tienen que ver con lo material y los que tienen que ver con el espíritu se vieron indisolublemente afectados. Por esta sola razón, el movimiento de crecimiento trisecular adquiere la fisonomía de un fenómeno fundamental. Pero ha de tenérsele también como tal —y esto obliga a permanecer muy atentos, a lo largo de la investigación, a esta presencia determinante— porque repercutió muy directamente sobre las formas de la vida privada. Que, por ejemplo, se difundiera poco a poco el uso de la moneda no fue algo que sobreviniera sin modificar la concepción de la posesión personal de bienes, la representación de lo que es de uno y no de los demás. Y así como el progreso llevó a un lento tránsito de lo gregario al individualismo, la tendencia, concomitante, a la interiorización, a la introspección, aisló poco a poco en el seno del espacio doméstico un espacio más privado aún cuya envoltura quedó constituida por el cuerpo de cada hombre y de cada mujer. Por otra parte, este periodo de general decontracción y de continuos renacimientos fue también el de una apertura progresiva a las culturas alejadas o preteridas, el islam, Bizancio, la Roma antigua,*

así como el del descubrimiento, a través de formas exóticas de comportamiento, de estructuras en las que lo privado y lo público mantenían relaciones diferentes de aquellas a las que se estaba acostumbrado y que precisamente a su contacto no dejaron de experimentar alguna inflexión. En fin, el alza continua del nivel existente, la desigual repartición de los frutos de la expansión en el seno del modo de producción señorial, la diferenciación de las funciones sociales, avivaron los contrastes entre ciudades y campo, entre familias ricas y familias pobres, entre lo masculino y lo femenino, mientras que, a la inversa, la circulación cada vez más rápida de hombres, de ideas y de costumbres hacía que se desdibujaran los particularismos regionales y propagaba modelos uniformes de comportamiento de un cabo al otro del Occidente.

En el curso de la investigación cuyo plano directivo podría constituir este libro, resultará, por consiguiente, de una gran importancia datar con exactitud todas las observaciones, afinar todo lo posible la cronología. Si bien, en el nivel elementalísimo del que partimos, la materia se presenta como demasiado indigente para que se la pueda ordenar por entero sobre ejes cronológicos. Nos ha parecido más conveniente y más eficaz adoptar otra organización del discurso: deseosos de no disimular todo lo que nuestros conocimientos siguen teniendo de fragmentarios, nos hemos decidido por una división en dos grandes paneles. Sobre el primero se han dispuesto dos cuadros. Uno ofrece una descripción de la vida privada en los siglos XI y XII, pero concentrando la atención sobre el periodo comprendido entre 1150 y 1220 (porque fue entonces cuando, según parece, se aceleró el ritmo del progreso, la separación entre generaciones se hizo más ancha de lo que nunca lo ha sido hasta los tiempos modernos y la documentación comienza a revelar actitudes que no son exclusivamente eclesiásticas), así como sobre la Francia septentrional (que es la zona de fertilidad más intensa) y la sociedad aristocrática (que en aquel entonces es la única que emerge un tanto de la sombra). El otro estudio, también estático, se refiere a una región, un periodo y un medio social para los que disponemos de una información particularmente rica: presenta una imagen de la vida privada de los notables en la Toscana de los siglos XIV y XV. La segunda parte resulta más aventurada. Se arriesga a tratar, al hilo de un lapso prolongado de tiempo, dos aspectos de la evolución general, siguiendo, por una parte, las transformaciones del espacio doméstico, y por otra, la expansión de lo individual, especialmente en las actitudes religiosas y en las expresiones artísticas. Finalmente, se intercala una tercera parte, en el punto de contacto de las otras dos; trata de lo imaginario, basada en la explotación de las obras literarias compuestas en la mitad norte de Francia entre los siglos XII y XV. En efecto, la literatura de ficción, de interpretación delicada, aporta testimonios irreemplazables sobre lo privado tal como se vivió efectivamente.

Este libro es obra de un equipo, y al emprender su redacción, llegamos incluso a soñar con constituir un grupo de trabajo tan apretado que cada uno de nosotros acabara perdiéndose en él hasta el punto de que se volviera imposible la averiguación durante la lectura de lo correspondiente a unos y a otros. Enseguida se nos hizo evidente que semejante cosa era demasiado ambiciosa y que, sin duda alguna, si manteníamos una estrecha unión durante nuestra tarea (y en concreto durante aquellos coloquios de Sénanque, en el curso de los cuales nuestros invitados hicieron que nos beneficiáramos de preciosas advertencias, alimentadas por sus propias investigaciones), completándonos y corrigiéndonos mutuamente, habría de resultar menos artificial y sobre todo más equitativo renunciar a fundir cada aportación en una prosa homogénea, y que era preferible, resignándonos a dejar subsistir algunas disonancias e incluso, aquí o allí, determinados encabalgamientos o repeticiones, atribuir claramente a cada uno la responsabilidad principal de un determinado segmento del discurso. Todos, por consiguiente, se hallan firmados explícitamente. Danielle Régnier-Bohler ha sido la encargada de insertar en el conjunto todo lo que cabe extraer de la literatura en francés antiguo. Dominique Barthélemy, que ha supervisado además la coordinación general, ha redactado, por su parte, lo concerniente a las relaciones de parentesco y a la historia de las formas de vida en la edad feudal. Philippe Braunstein, Philippe Contamine y Charles de La Roncière han tratado respectivamente de la persona, de la vivienda y de la Toscana en los últimos siglos de la Edad Media. Para el periodo anterior, yo mismo aporto en torno de algunos puntos mi propia contribución.

1
Obertura

Georges Duby

Poder privado, poder público

Partir de las palabras

¿Qué era la vida privada en los tiempos feudales? Para delinear una problemática eficaz —porque, repito, de esto es de lo que se trata—, el método mejor, en mi opinión, consiste en partir de las palabras, en explorar un campo semántico, es decir, el nicho en que el concepto se halla encerrado. Al tomar esta dirección, tengo además el sentimiento de ser fiel al espíritu de aquellos hombres de estudio que, en la época cuya observación he escogido, desempeñaban una función análoga a la que llevo yo a cabo, ya que eran ante todo gramáticos que comenzaban por estudiar un vocabulario con el propósito de aproximarse a lo incognoscible, progresando de lo más conocido a lo menos conocido.

En los diccionarios de la lengua francesa compuestos en el siglo XIX, o sea cuando la noción de vida privada alcanzaba su pleno vigor, descubro para empezar un verbo, el verbo *priver*, con el significado de amaestrar, domesticar, y el ejemplo propuesto por Littré, "un pájaro privado" revela su sentido: extraer del ámbito selvático y transportar al espacio familiar de la casa. Descubro luego que el adjetivo *privé*, tomado en sentido más general, conduce a su vez a la idea de familiaridad, se agrega a un conjunto constituido en torno a la idea de familia, de casa, de interior. Entre los ejemplos que escoge, Littré cita la expresión que se había impuesto en su época: "La vida privada ha de hallarse oculta", y propone esta glosa, a mi parecer muy expresiva: "No está permitido averiguar y dar a conocer lo que sucede en la casa de un particular". En cualquier caso, y es esto lo que subraya netamente el término *particular*, en su sentido primero, el más abrupto, el más común, lo privado se opone a lo público. Por eso, también en el *Littré*, he aquí estas dos citas; la primera, de Vauvenargues: "Los que gobiernan cometen más faltas que los hombres privados"; y la otra, de Massillon: "En la vida de los grandes no hay nada privado, todo pertenece al público".

Con lo que se nos remite al término *público*. Definición de Littré: "Lo perteneciente a todo un pueblo, lo concerniente a todo un pueblo, lo que emana del pueblo". Por tanto, la autoridad, y las instituciones que soportan semejante autoridad, el Estado. Este primer sentido se desliza hacia una significación lateral: se llama público a lo que es común, de uso de todos, lo que, al no ser objeto de apropiación particular, se halla abierto, distribuido, y cuya derivación desemboca en el sustantivo

el público, que designa el conjunto de aquéllos que se benefician de esta apertura y distribución. El desplazamiento del sentido prosigue con la mayor naturalidad: se considera público lo ostensible, lo manifiesto. Con lo que el término viene a oponerse por una parte a *propio* (lo que pertenece a éste o a aquél), y por otra a *oculto, secreto, reservado* (lo sustraído).

¿Habremos de sorprendernos por el hecho de que en el seno de la lengua latina clásica aparezca organizado un nudo semejante de significaciones en torno de dos vocablos opuestos: *publicus* y *privatus*? En el lenguaje de Cicerón, por ejemplo, actuar *privatim* (adverbio que se opone a *publice*), equivale a actuar no como *magistratus*, investido de un poder que emana del pueblo, sino como simple particular, en otro territorio jurídico, y tampoco quiere decir ya actuar fuera, a los ojos de todo el mundo, en el foro, sino en la intimidad, en el interior de la propia casa, aisladamente, separadamente. En cuanto al sustantivo *privatum*, designa los recursos propios (de nuevo, la idea de propiedad), el uso propio y, finalmente también, lo doméstico (*in privato, ex privato*: dentro o fuera de la casa). *Privus*, por su parte, designa también a la vez lo que es singular y lo que es personal. Por consiguiente, en el francés del siglo XIX y en el latín clásico, la organización del sentido es la misma; una sola raíz, la noción de comunidad popular, de la que proceden dos ramas, la una dirigida hacia lo exento, lo alejado del uso común, la otra hacia lo que tiene que ver con lo doméstico, lo que atañe al individuo, aunque dentro del círculo de sus allegados. Por tanto, se está hablando de lo que escapa jurídicamente, de un lado, a ese poder cuya naturaleza se especifica mediante el término *publicus*, poder del pueblo, y, de otro, a la intromisión de la multitud. La *res publica* engloba todo el dominio perteneciente a la colectividad y que, por ello, de derecho, se reputa *extra commercium*, lo que no debe ser objeto de trueque en el mercado. Mientras que la *res privata* se encuentra por contraste situada *in commercio* e *in patrimonio*, o sea en relación con un poder diferente, el del *pater familias*, ejercido principalmente en el ámbito cerrado, replegado sobre sí mismo, de la *domus*, de la casa. Lo que nos hace regresar al Montaillou del siglo XIV, a sus alvéolos domésticos cerrados, pero imperfectamente, ya que la mirada podía deslizarse en ellos, la mirada de las comadres, la del inquisidor, así como también la del historiador.

Si me vuelvo a considerar la manera como este tipo de pensamientos se expresaba en la Edad Media, si consulto el *Glosario* de Du Cange, el de Niermeyer, el de Godefroy, descubro —sin sorpresa, puesto que la configuración semántica parece ser la misma en los dos extremos de la cadena, en el siglo XIX y en la Roma clásica—, que aquélla no era diferente en los eslabones intermedios. El latín de las crónicas y los cartularios califica de *publicus* lo que tiene que ver con la soberanía, con el poder de las regalías, con los resortes de la magistratura encargada de mantener la paz y la justicia en el pueblo (así en expresiones como *via publica, functio publica, villa publica* o, según la fórmula merovingia de Marculfo, *publica iudiciaria potestas*). Lo

que se denomina el *publicus* es el dinero del poder soberano, la *persona publica*, la que tiene el cargo de actuar en nombre del pueblo en defensa de los derechos de la comunidad. En cuanto al verbo *publicare*, significa confiscar, embargar, sustraer al uso particular, a la posesión propia. Por ejemplo, en el texto de un legado funerario: *Si absque herede obirent* (“Si los donantes mueren sin herederos”) *ad monasterium publicantur praedia vel quid haberent hereditario iure* (“cuanto poseyeran por derecho hereditario se retirará de este derecho y se atribuirá al monasterio”); o bien en la *Historia* de Orderico Vital: *Si facultates inimicorum publicarentur paupertas egenorum temperaretur* (“Si se sustrae a los enemigos lo que poseen, se verá aliviada la pobreza de los indigentes”).

Por oposición a estos términos, es como *privatus* y sus derivados adoptan todos sus múltiples sentidos, evocan lo familiar y designan también lo que no es festivo (por ejemplo, en la regla de san Benito, *privatis diebus*: en los días no feriados). Aparece, a este respecto, una noción muy importante para la investigación que estamos llevando a cabo, la de fiesta, ceremonial, espectáculo preparado, gestos que se hacen, palabras que se dicen, actitudes que se adoptan ante los demás con el fin de darse a conocer: las palabras que sostienen la idea de privado son palabras reservadas, por contraste, a los comportamientos de intimidad, en particular a los que se hallan reglamentados en el interior de una fraternidad; así, en un determinado documento de los archivos de la abadía de San Gall precisa el donante: *Filius meus privitatem habeat inter illis fratribus* (“Mi hijo habrá de conservar esta *privitas* entre los hermanos del monasterio”), o sea que disfrutará de un conjunto de prerrogativas que pertenecen colectivamente a quienes forman este grupo cerrado, aislado por la clausura monástica de la sociedad pública. La palabra *privatus* acaba así por designar lo que se halla retirado: se denomina *privata*, en una genealogía compuesta por Lambert de Saint-Omer a comienzos del siglo XII, la vida que lleva por un tiempo el conde de Flandes, Roberto el Frisón, en el monasterio de Saint-Bertin. Vida “privada”, en efecto, puesto que, durante la Cuaresma que precedió a su muerte, este príncipe, *persona publica* investida del poder de dirigir al pueblo, se había retirado, abandonando temporalmente la actividad real; al decidirse a residir en el interior del claustro, como simple particular, habiendo renunciado a sus armas, símbolos de su poder, había penetrado en otra zona del espacio jurídico, en otro *ordo*, el de la penitencia. Como término de semejante derivación, *privatae*, en el latín de los textos monásticos, eran las letrinas.

Si se atiende a las lenguas vernáculas, se advierte que, en los idiomas románicos, la palabra *privado* significa más o menos lo mismo. A lo “privado”, a la “privanza”, a la “privacidad”, pertenecen, en efecto, en los textos que emplean el lenguaje cortesano, los seres y las cosas avecindadas en el círculo de la familia (familiares y no extraños: *“estrayns o privats”*, la oposición aparece en una canción de Guillermo de Aquitania), todo lo que se halla incorporado al ámbito doméstico y sobre lo que el dueño de la casa extiende su poder (“de entre sus hombres escogió a doce de sus

privados”, dice Wace), con una adhesión que se mantiene cuando el grupo sale al exterior (“dondequiera que esté, soy vuestro privado”, se lee en la *Canción de Aspremont*). El mismo deslizamiento se manifiesta hacia lo íntimo, hacia lo secreto. *La demanda del Santo Grial* habla de los “grandes secretos e intimidades *(privetés)* de Nuestro Señor”, y cuando Wace, en *La novela de Rou*, trasladando a Dudon de Saint-Quentin, presenta a los notables de Normandía reunidos en conciliábulo, discutiendo entre ellos sobre cómo escapar a las exacciones que los francos están haciendo pesar en ese momento sobre el país, dice que se hallan reunidos “privadamente”, es decir, no en aquellas reuniones en las que los miembros del pueblo, a plena luz del día, al aire libre, expresan lo que piensan y deliberan sobre los asuntos comunes; ya que, aunque se trata ciertamente de un debate a propósito de intereses colectivos, se está desarrollando a escondidas y a puerta cerrada. Y puede advertirse con nitidez cómo se ha pasado de lo íntimo, envuelto en una afección que se nutre de connivencias, a lo clandestino, y por ende a lo suspecto. Suspecto a los ojos del poder exterior, opresor, y que el poder público de regulación tiene el deber, por consiguiente, de desenmascarar y de expulsar. En la relación conflictiva que de esta suerte se establece, lo privado se muestra netamente contenido en un espacio protegido, como algo vedado, como una fortaleza sitiada.

Tal es el resultado de un recorrido inaugural entre las palabras. Retengamos ante todo la solidez del sentido. El concepto, soportado por una muy firme estructura del lenguaje, afirma su permanencia a través de los tiempos. Con toda evidencia, durante la época feudal, se mantiene perfectamente clara la idea, expresada por una serie de vocablos organizados en torno a *privatus*, de que existen actos, seres, objetos que se hurtan con todo derecho a la autoridad colectiva y que por ello mismo se hallan establecidos en un dominio acotado por límites precisos cuya función consiste en obstaculizar cualquier tentativa de intrusión.

Por consiguiente, y ya que se trata de definir no el conjunto de lo privado, sino la vida privada por oposición a la vida pública, lo primero que parece advertirse es que semejante oposición es una cuestión de lugar. El área de la vida privada sería según eso el espacio doméstico circunscrito por un recinto, tal el del claustro al que se retiraba el conde Roberto de Flandes para no pensar más que en su alma, con lo que la tonalidad de su existencia se modificaba de golpe desde el momento en que franqueaba aquel umbral. No obstante, importa subrayar que hay grados distintos en la reclusión, que la noción de vida privada es de hecho relativa puesto que se pasa progresivamente de lo más externo a lo más interno, desde el foro, la carretera, la *strada*, el estrado, la escena, hasta los últimos reductos en los que se encierra lo más precioso de las riquezas o los pensamientos propios, donde uno se amuralla para la libre adopción de posturas que las conveniencias prohíben exhibir. Por todo lo cual hay que admitir también que la oposición entre vida privada y vida pública no es tanto cuestión de lugar como de poder.

Pero el contraste no se produce entre poder y no poder, sino entre dos naturalezas de poderes. Cabe distinguir dos distritos en los que el orden, la paz, no se mantienen en nombre de los mismos principios, en los que, tanto en el uno como en el otro, el individuo se halla sometido, controlado, en los que se le corrige y se le castiga, pero perteneciendo la corrección y el castigo a autoridades diferentes. De un lado, el propósito consiste en regir la *res publica*, el *populus*, el grupo de hombres (y digo hombres con toda intención: las mujeres escapan a este poder) cuyo ayuntamiento constituye el Estado, que son coposesores de bienes comunes y corresponsables del bien común. Este dominio es lo colectivo, por tanto, como se decía en la antigua Roma, *extra commercium*, inalienable; la *res populi* es *res nullius*, y su gestión corresponde al magistrado, al *rex* y a la *lex*, al rey y a la ley, que es la voz del pueblo. Una barrera jurídica fundamental aísla de la *res publica* lo que, en los textos del siglo XII, se designa explícitamente como la *res familiaris*. Uno de los cartularios de la abadía de Cluny contiene un documento titulado *dispositio rei familiaris*; es un plan de gestión elaborado en 1148 a petición del padre de la fraternidad cluniacense, el abad Pedro el Venerable, deseoso de sanear la economía doméstica, tal como era su deber y dependía de su poder de *pater familias*. La *res familiaris*, como puede verse, sirve de soporte a la vida de una familia, es decir, de una colectividad distinta de la colectividad del pueblo y que define su área natural de vida en común, de encerramiento, debiera decirse, que es la casa. Esta comunidad privada no se rige por la ley, sino por la “costumbre”. Algunos miembros del cuerpo constituido por ella forman a su vez parte del pueblo y caen por este título bajo el impacto de la ley, pero sólo durante el tiempo en que se desprenden de este cuerpo para entrar en la vida pública.

La vida privada es, por tanto, vida de familia, pero no individual sino convivencial, y fundada sobre la confianza mutua. En torno a los términos que expresaban por aquella época la noción de *privacy* se tiende en efecto, enriqueciéndola, una constelación de otros términos. Detengámonos en uno de ellos, *commendatio*, palabra clave en verdad ya que define el ingreso en la relación sobre la que se edificaba la concordia dentro mismo de los grupos privados. ¿Cómo traducirla? En virtud de tal acto el individuo se confía, encomienda su persona, se adhiere al jefe del grupo, y por su medio a todos aquéllos que forman este grupo, mediante un lazo afectivo de enorme fuerza que la lengua vulgar y la lengua culta llaman *amistad* y que constituye el cimiento de todas las ordenanzas internas: semejantes relaciones ensamblan una entidad social defendida mediante un tabique protector contra la “ley” cuya tendencia es dilatarse, insinuarse, ya que el poder exterior, cuando lo consigue, manifiesta su fuerza mediante un simbolismo de penetración: evoquemos, en la Edad Media tardía, la solemnidad de las entradas reales en las ciudades, su escenificación, con la entrega de las llaves —puesto que la llave, que cuelga de la cintura de la dama, o sea de la dueña de la casa, es indudablemente el símbolo del poder adverso—. Poder privado, poder interno en este

caso, pero que no es menos exigente y que, a semejanza del otro, no tolera las insumisiones del individualismo.

Lo privado en el derecho de la alta Edad Media

Henos, pues, aquí incitados, al margen de una investigación sobre el lugar que la sociedad llamada feudal atribuía a la vida privada, a precisar dónde se situaba la línea de afrontamiento entre dos poderes concurrentes, uno de los cuales era tenido como público. La configuración de esta sociedad se descubre bruscamente durante los tres o cuatro decenios que encuadran el año mil, cuando, tras haber sido socavada durante largo tiempo, se viene abajo la fachada de estructuras estatales que la enmascaraba. Lo que entonces se pone de manifiesto puede parecer como una especie de invasión por parte de lo privado. En efecto, las relaciones de poder entonces reveladas no acaban de nacer, existían desde hacía mucho tiempo. Hasta este momento, apenas si los textos hablaban de ellas, y si lo hacían era siempre por inadvertencia; ahora, de repente, empiezan a exhibirlas. En esto es en lo que consiste precisamente el cambio, la "revolución feudal". Pero, justamente, si estas relaciones no se habían mencionado hasta entonces en los actos oficiales era porque se estaban desarrollando, porque se iban afirmando al margen de lo ostensible, en el campo de lo que, por lo común, no se muestra a las claras: las relaciones que entonces se proyectaron hasta el primer plano y se adelantaron a las restantes eran, por tanto, de carácter doméstico, de orden privado. De hecho, los historiadores están de acuerdo al respecto: la feudalización traduce una privatización del poder. En *La France médiévale* de J. F. Lemarignier, puede leerse, en la página 119: "Los derechos del poder público acaban por acusar un carácter patrimonial, y las costumbres, entendidas en el sentido de derechos del poder público, se convierten en objeto de variadas transacciones". Patrimonio, transacción, he aquí precisamente lo que, en el derecho clásico, distinguía las *res privatae*, que se encontraban *in commercio, in patrimonio*, de las *res publicae*. Si se lleva la cuestión hasta el límite, podría decirse que en la sociedad que se convierte en feudal el área de lo público se recorta, retrocede, y que, al final del proceso, todo es privado, y la vida privada lo penetra todo.

Sin embargo, pienso que la feudalización ha de verse también, y sobre todo, como una fragmentación del poder público; que es lo que afirma a su vez J. F. Lemarignier en la misma obra: "La autoridad pública se disloca, en ocasiones hasta se desmenuza". Un desmenuzamiento que acaba por diseminar los derechos del poder público, de casa en casa, puesto que cada gran casa se convierte en un pequeño Estado soberano donde se ejerce un poder que, no por hallarse contenido en un marco restringido, ni por haberse infiltrado en el seno de la esfera doméstica, ha perdido su carácter original que es el de ser público. Hasta el punto de poder decirse, si se llevan

las cosas hasta su extremo, que en la sociedad feudalizada se ha vuelto todo público. En realidad, durante una primera fase que se prolonga hasta comienzos del siglo XII, se asiste a la reducción progresiva de lo que, en el poder, se había entendido como público, mientras que, luego, en el periodo siguiente, durante el cual se constituyen los Estados, lo que vemos es una recuperación de la extensión del mismo elemento público. A pesar de lo cual en ningún momento, ni siquiera en lo más hondo de la depresión, en torno al año 1100, llegó a perderse de vista la idea de que hay una forma específicamente pública de dominio, de que existen derechos distintos del resto precisamente porque son de esencia pública, tales aquellos *regalia* que el emperador trató de reivindicar en el siglo XII en Italia por referencia al derecho romano redescubierto, en un momento de renacimiento, de retorno a las formas jurídicas clásicas que la gran ola de deterioro, de feudalización había empujado hacia las sombras. En el plano de lo político, el estudio del vocabulario nos ha llevado a esta evidencia: se mantiene la oposición privado-público. Nuestra tarea consiste en examinar la manera como esta estructura, en medio de los movimientos que la sacuden, se ha desplazado en el campo social.

Partimos naturalmente de lo público a fin de identificar aquello contra lo que va a chocar. En la base, lo que el latín llama *populus*: una comunidad de hombres, de varones adultos, distinguidos por su estatuto, la libertad. Al final del siglo X, por el tiempo en que se perfila la revolución feudal, ser libre equivale a participar en derechos y deberes, unos y otros fijados por la ley. Derecho y deber de trabajar comunitariamente en el mantenimiento de la *res publica* (la noción, ciertamente, no estaba clara más que en el espíritu de los hombres de cultura elevada, pero les resultaba familiar a aquellos hombres instruidos para quienes la expansión de la paz y de la justicia manifestaba la proyección entre los humanos del orden perfecto que reina en el cielo y que responde a las intenciones divinas), derecho y deber de defender de consuno la comunidad así como el país donde se halla establecida, la *patria* (noción a su vez siempre viva, como lo prueban tantas alusiones en las crónicas del siglo XII: el concepto de actividad pública se vincula muy estrechamente a un sentimiento que no hay más remedio que llamar patriotismo), defenderla contra las agresiones exteriores participando en aquellas expediciones que los textos catalanes de comienzos del siglo XI llaman precisamente públicas, defenderla contra las disensiones intestinas, protegiéndola de lo que se designa como “ruptura de la paz” mediante la venganza en común de los crímenes “públicos” que por su gravedad mancillan al pueblo entero, esforzándose por reconciliar, reunidos en asambleas a las que se llama públicas, a aquéllos de entre los hombres libres que por desgracia se encuentran en conflicto.

Esta actividad está guiada por magistrados investidos de un poder de coacción o apremio que les autoriza a convocar el ejército, a dirigirlo, a presidir las asambleas de justicia y a ejecutar las sentencias pronunciadas en tales asambleas. Perciben como

retribución de sus funciones una parte de las multas impuestas a los hombres libres que han alterado la paz. Su poder es de intensidad variable. Y culmina en el seno de la fuerza armada convocada para emprender una campaña en el exterior, fuera de la “patria”. En el interior del territorio hay circunstancias en que este poder se vuelve más pesado y más invasor. Son los momentos llamados de “peligro” (un término —el francés *danger*— que se deriva del latino *dominiura*, y expresa, por tanto, la necesidad de instaurar una dominación reforzada, de establecer una disciplina más estricta). Por ejemplo, durante la noche: en Valenciennes, como caso concreto, las instituciones de paz establecidas en 1114 aluden a la campana que invitaba a apagar el fuego en todos los hogares, y que, al toque de queda, ordenaba que todo el mundo se recluyera en su propia casa; había llegado el momento de dejar vacío el espacio público: que no quedara allí nadie fuera de los enemigos de la paz, que de este modo quedarían al descubierto y se los podría reducir más fácilmente.

Queda de manifiesto, por otra parte, que hay una porción del espacio que depende del poder público. En la segunda mitad del siglo XII la definen así los *Usatges de Barcelona*: “Los caminos y las vías públicas, las aguas corrientes y las fuentes, los prados, los pastos, el bosque y las garrigas”. Se trata, en primer lugar, como puede verse, de las áreas de circulación, pero también, por extensión, de todos los seres que se considera como errantes porque son ajenos a la comunidad, sospechosos, por consiguiente, bajo vigilancia, situados naturalmente en “peligro”, o bien porque provienen de otra parte, y no se los conoce —son los “forasteros”—, o bien porque sus creencias y sus ritos los excluyen y es el caso de las comunidades judías. En segundo lugar, se trata de las zonas incultas, del *saltus*, de lo que no está cultivado, donde no se cosecha nada, el área de los pastos, de la caza, de la recolección, posesión colectiva del pueblo; en la comarca del Mâconnais del año mil, se la llama la “tierra de los francos”, lo que da a entender que no pertenece a éste ni a aquél, sino al conjunto de la comunidad.

De esta forma, hay tiempos, lugares, maneras de obrar y categorías sociales que dependen del derecho público, con lo que se define otro, en relación con este mismo, que escapa al poder de los magistrados y cuya independencia se pone de manifiesto mediante algunos signos ostensibles. Nos hallamos, en efecto, ante una cultura que, por utilizar poco la escritura, multiplica los emblemas. Puesto que el dominio de lo privado es precisamente aquél que constituye el objeto de la apropiación particular, los signos que lo designan y lo ponen a la vista expresan ante todo un derecho de posesión. Es el caso de aquellas pértigas que aparecen en las leyes tenidas por bárbaras que se redactaron en la Galia franca. Se las clavaba en las parcelas que dependían de tal o cual patrimonio, en los prados cuando la hierba comenzaba a brotar, en las eras cuando comenzaba a apuntar el trigo, o sea cuando, durante una estación, aquellos terrenos dejaban de confundirse con los espacios abandonados al uso común. Yo compararía de buena gana estas estacas con los estandartes que las

bandas armadas plantaban sobre sus conquistas a fin de sustraerlas al pillaje colectivo, tales aquéllas de las que habla en Brujas el cronista Galberto en su relación de las algaradas consecutivas, en 1127, al asesinato del conde de Flandes Carlos el Bueno, aquellas insignias que los distintos equipos de asaltantes se apresuraron a plantar sobre la torre del conde asesinado así como sobre la del preboste del cabildo tenido por instigador de los asesinos; se trataba en efecto de bienes expuestos, ofrecidos a quien quisiera hacerse con ellos; a consecuencia del crimen que acababa de cometerse, habían entrado en el dominio de la venganza pública; eran efectivamente presas entregadas a la rapiña popular, y aquéllos que eran los primeros en apoderarse de ellos los retiraban de la posesión colectiva, los incorporaban a su patrimonio, poniendo tales objetos en veda como si fueran un campo, un predio susceptible de empezar a rendir un producto.

Sin embargo, el signo mayor de la apropiación, de la *privacy*, no era el estandarte sino la barrera, la clausura, la cerca, un signo de muy elevado valor jurídico del que por este motivo se trata con frecuencia en los reglamentos que regían la vida social. Podemos hacer referencia al título de la ley sálica, 34, I, “De los que rompen los cercados *(saepes)*”, o bien al de la ley de los Burgundios, 55, 2 y 5, que dice así: “Si se quita o se destruye un mojón, si es un hombre libre (el causante), se le cortará la mano, y si es un esclavo, se le ejecutará”. Severidad, porque la paz no es de idéntica naturaleza de un lado y de otro de este límite; del lado exterior es pública, y del interior es privada. Lo mismo si se trata de lo que los textos de la época franca denominan lo cerrado *(clausum)* —la parcela plantada de cepas de vid— que del cercado *(haia)*, o el coto *(foresta)* —la porción de la zona sin cultivar sometida a veda —, el espacio así delimitado se halla regido por un derecho diferente. Si bien semejante singularidad se afirma con mucho mayor rigor en lo tocante a la “corte” o corral.

Esta palabra se deriva del latín, de *curtis*, que en su primer sentido es sinónimo de *saepes* y significa cercado (así en la ley de los Bávaros, 10, 15), pero un cercado particular, el que se levanta en torno de la vivienda. El lazo que une el corral y la vivienda es en efecto esencial, y ambos forman juntos la casa *(case)*. Se advierte con toda claridad en un documento de la abadía de San Gall que data de 771: *casa curte circumclosa cum domibus edificiis*, etcétera, “la casa (el ámbito de derecho privado en que una familia se halla instalada) rodeada por el corral, con viviendas, edificios”, así como en el capitular *De villis*, que promulga en tiempos de Carlomagno reglas de gestión para los dominios reales: *ut edificia intra curtes nostras vel saepes in circuitu bene sint custodire*, “que estén bien vigiladas las construcciones levantadas en el interior de nuestras cortes o cercados”. El recinto circunscribe el refugio al que los hombres se retiran para dormir, donde encierran lo que poseen de más precioso y han de recluirse tras el toque de queda. La imagen más expresiva podría pedírsele en préstamo a la biología, la de la célula: un núcleo, la vivienda, una membrana, la

cerca, ambos formando un todo, ese todo que los textos de la época carolingia denominan el *mansus*, el lugar en que se mora.

Puede suceder que no exista ningún vallado en torno de la casa. Un edicto de paz promulgado para Alemania proclama a comienzos del siglo XII: "Que vivan en paz en el interior de las casas y de los corrales, así como dentro de sus áreas legítimas (es decir, reconocidas por el derecho público, que viene precisamente a chocar con tales enclaves) llamadas en lengua vulgar *Hofstatten*, lo mismo si están rodeadas por un vallado que si no lo están". Pero entonces, o bien tal ausencia es accidental, o bien, y éste es el caso más frecuente, las habitaciones se hallan reunidas dentro de un vallado común que rodea su aglomeración. Normalmente, no hay casa sin un vallado que la circunde. Cuando se emprende la creación de nuevos poblados, al disponer el emplazamiento en que habrán de implantarse los colonos, se pone buen cuidado en decir que los lotes que van a trazarse son "corrales" y que convendrá empezar por rodearlos de una cerca (*Liber traditionum* de Freising, 813). El recinto de esta cerca rechaza la violencia, la aleja del lugar en que se vive en estado de máxima vulnerabilidad, y la ley, la ley pública, común, es la que le garantiza a este espacio envolvente, a esta área *(atrium)* "vulgarmente llamada corral", según precisa la crónica de Hariulfo, una salvaguardia, al amenazar con gravísimos castigos a quien ose transgredir la prohibición, franquear semejante límite, y en particular durante la noche. Por eso, el robo, el incendio, el asesinato, si se cometen por intrusos en el interior de un recinto, son acreedores de un castigo doble, porque es doble la falta, ya que al crimen mismo se le añade el delito de fractura. Por el contrario, cuando el culpable es alguien de los que residen legítimamente al abrigo de la zona acotada, el magistrado no puede intervenir, ni penetrar en el recinto, si no le hace llamar el jefe de la casa. Las cortes o corrales de la alta Edad Media aparecen, por tanto, como islotes exentos que salpican el espacio en que el "pueblo" extiende su acción y sus derechos colectivos, como otros tantos refugios. Para quienes se deciden a salir fuera de ellos tiene que haber otra envoltura ostensible, o mejor dicho otro emblema protector. Para los hombres libres están las armas, signos de su libertad. Por lo que se refiere a las mujeres a las que se saca fuera del recinto, tienen que cubrirse la cabeza con un velo.

En efecto, en el interior de cada clausura se encuentran encerradas, confinadas, todas las *res privatae*, las *res familiares*, o sea los bienes muebles, propios, privados, las reservas de manutención y de adorno, el ganado, al mismo tiempo que todos los seres humanos que no forman parte del pueblo: los varones mientras no son adultos, ni capacitados para llevar armas, ni para participar en las expediciones militares o sentarse con los demás en las asambleas donde se dicta justicia; las mujeres, durante toda su vida; los menores; y, en fin, los no libres, de cualquier edad que sean y de ambos sexos. Todos éstos no dependen directamente de la ley, dependen del poder doméstico, del dueño de la casa, de la *domus*, del *dominus*, como dice el latín de los textos. Están "en su mano" o, de acuerdo con los términos germánicos latinizados que

emplean los escribientes, en su *mundeburnium*; son los objetos de su propiedad, al igual que el ganado que se guarda en los establos; constituyen lo doméstico, la *familia, mesnage, maisnie* o *masnade* (términos derivados todos ellos de *mansio*, cuyo equivalente castellano “mesnada” se deslizó semánticamente hacia lo bélico: grupo de gente armada). Esta población sólo pasa a otra mano, la del poder público, en tres circunstancias. En primer lugar, cuando estas gentes, al franquear la cerca, penetran en el espacio popular, se encuentran en el camino o en las plazas públicas sin hallarse acompañadas por el jefe de la casa del que dependen o por hombres libres de la familia; convertidos en una especie de forasteros, corresponde entonces al magistrado asegurarse de su “conducta”, encuadrarlos, en sustitución del poder paterno. En segundo lugar, cuando ya no está presente el jefe de la casa, cuando no hay ya en la casa ningún adulto varón de condición libre capaz de proteger a los menores de la “familia”: tal es la función primitiva del rey, delegada en sus agentes, la de tomar bajo su custodia a la viuda y al huérfano. Finalmente, en tercer lugar, la asistencia del magistrado puede requerirse expresamente mediante una llamada, una demanda, denominada *clamor* o grito, con lo que el dolo o el odio quedan expuestos al público y los culpables abandonados a la autoridad general.

A decir verdad, la línea divisoria a la que siguen refiriéndose en el siglo X los textos oficiales se encontraba desde hacía mucho tiempo a punto de desvanecerse bajo la presión de lo privado, y no precisamente bajo el efecto de una infiltración de lo germánico en los ámbitos de la romanidad, de lo bárbaro en lo civilizado: el movimiento era ya perceptible en el interior de la cultura clásica antigua. Puede ponérselo en relación con la ruralización: la ciudad, especie de gran decorado levantado para realzar el brillo de las exhibiciones del poder público, se vio invadida lentamente por el campo, mientras que el poder de los magistrados tendía a fragmentarse, a diseminarse entre las casas rústicas. La “corte” sustituyó, por tanto, insensiblemente, como modelo primordial de toda vida social organizada, a la ciudad. Por supuesto, subsistió la idea, al menos en el ánimo de la gente culta, de que la función real consistía en mantener una comunidad de hombres libres en paz y justicia, la idea de que al rey le incumbía ser el agente de “la paz en su plenitud”, como escribe Jonás de Orleans a comienzos del siglo IX, y realizar la “unanimidad del pueblo”. Sin embargo, a causa ante todo de la cristianización de la realeza, el rey, tenido por el representante de Dios, pero de Dios Padre, se convierte a su vez él mismo en un padre, investido de un poder análogo al de los padres que gobiernan en cada casa. Por otra parte, los poderes que ejercía revistieron el aspecto cada vez más evidente de una propiedad personal, hereditaria, patrimonial: el movimiento de apropiación de la cosa pública nació precisamente en la cima de la jerarquía política. Fustel de Coulanges lo advirtió ya: *publicus*, en la Roma antigua, designaba la cosa del pueblo; en la Galia franca, la cosa del rey; el poder regio se había convertido en un bien de familia transmitido por copulación, por concepción, por la sangre, y

repartido en cada sucesión entre consanguíneos o bien retenido indiviso entre hermanos, igual que una casa. Insensiblemente, el *palatium*, el palacio, donde el soberano administra justicia, fue considerándose como una mansión, y ello quedó subrayado por el deslizamiento de sentido que afectó a ciertas palabras, como por ejemplo la latina *curia*.

Originariamente, el término había designado la curia del pueblo romano, luego el Senado, y, por tanto, la misma esencia de la magistratura pública; en los textos que conservamos, *curia* se inclina, a partir del siglo VIII, a confundirse con *curtis*, a designar ese ámbito cerrado del que el poder público se halla legítimamente excluido, al tiempo que los escribientes, y los mejores de ellos, usan a la inversa el término *curtis* cuando tienen que referirse al palacio real: *in curte nostra*, le hacen decir a Carlomagno en los diplomas de mayor solemnidad. Un claro testimonio de la compenetración de la que estoy hablando nos la ofrecen, por otra parte, las estructuras del palacio imperial de Aquisgrán, que fue el prototipo de todas las residencias principescas medievales. Algunos de los elementos de esta edificación, construidos con hermosas piedras como los edificios públicos de la Antigüedad romana, proceden de la gran decoración urbana, cívica: la puerta monumental, la galería, con sus dos cuerpos en los extremos, la basílica al norte donde el soberano dictaba las leyes y prescribía su aplicación, el oratorio al sur, precedido de un atrio donde se congregaba el pueblo para ver al soberano, en el piso alto, y poder escucharlo cuando hablara desde una *loggia*. Por cierto que en este lugar, el trono, en virtud de una suerte de introversión, se hallaba vuelto hacia el interior, lo que otorgaba al santuario el aspecto de un lugar cerrado que reunía a sus familiares a los pies del dueño, imagen terrena del Padre celestial. Por lo que hace a la fachada, ¿no daba la impresión de ser una *curtis*, una barrera en torno al espacio donde vivía el rey con sus domésticos, se bañaba, dormía en unas construcciones de madera y daba de comer a sus gentes? El palacio de Aquisgrán, así como los otros palacios carolingios, levantados después de él por los príncipes feudales, como por ejemplo el recientemente excavado que hizo construir en Fécamp el duque Ricardo de Normandía, presentaba ciertamente los rasgos de una *villa rustica*, abrigando un vasto círculo doméstico cuyos dos servicios mayores, la capilla y la cámara, habían invadido insidiosamente muchos edificios de apariencia pública. En la capilla, los eclesiásticos de la “familia” rodeaban al dueño durante sus oraciones públicas, pero le servían también más corrientemente cuando se retiraba a rezar él solo en los días “privados”. Y en la cámara se guardaba lo que únicamente como un residuo lingüístico seguía considerándose, como la caja pública, el *arca publica*, siendo así que constituía en realidad lo más precioso de la *res familiaris*. Según el autor de una biografía de Luis el Piadoso, el arca en cuestión, en la mansión del monarca carolingio, “consiste en los ornamentos reales (emblemas del poder, asimilados ahora a objetos privados), las armas, los vasos, los libros y las vestiduras sacerdotales”; para el monje de San Gall, la cámara es un vestuario, un guardarropa donde se

alinean las ropas de uso habitual, y sabemos por un diploma de Carlos el Calvo que data de 867 que el lino y la lana tejidos por la dependencia campesina se mezclaban allí con los regalos ofrecidos cada año al soberano por los grandes del imperio. Todo cuanto una generosidad como ésta, obligatoria aunque privada, así como las rentas exigidas a los esclavos introducían en la casa real, todo, con la excepción de los brebajes y del forraje para los caballos, se hallaba puesto, según las ordenanzas que regían la vida interna del palacio carolingio, bajo la supervisión de la esposa del rey, una mujer, que precisamente por su misma condición de mujer estaba excluida del pueblo, acantonada en el interior, lo que me parece muy expresivo del irresistible retorno del poder público a lo privado.

Otro signo evidente: la naturaleza de los lazos que unen al rey con los miembros de su entorno. Este grupo (nómada, movilizado cada primavera para la expedición militar y, mientras tanto, para las partidas de caza en las zonas incultas) se reunía alrededor de las edificaciones palaciales o bien en el efímero emplazamiento de los campamentos, sobre todo en su condición de comensal: comer, comer todos juntos, en compañía del amo, visto como un protector nutricio, contarse entre los “comensales del rey” de los que habla la ley sálica. Eminente función simbólica de la comida en el corazón mismo de los ritos del poder. La adhesión, expresada por el término *obsequium*, es decir, la deferencia, el servicio libremente consentido, colocaba, por otra parte, a todas aquellas gentes bajo el patrocinio del soberano. La adhesión se anudaba mediante gestos de manos, mientras el amo tomaba entre las suyas las de aquél que, entregando así su persona, adoptaba la postura de un hijo ante su padre. Inevitablemente, a lo largo de los siglos VIII, IX y X, a causa de la creciente importancia atribuida a los gestos que distribuían el alimento e instauraban una confianza seudofilial, fue progresando la asimilación de la *functio*, es decir, del servicio público, a la amistad, al reconocimiento del “criado” y a la sumisión del cliente.

La asamblea que reunía cada primavera en torno del rey carolingio todo lo que contaba en el Estado se vivía de esta manera como una reunión de familia, con intercambio de obsequios y banquete, lo que, subrayémoslo, provocaba la necesaria ostentación de la privacidad regia. Porque, entre lo privado y lo público, se daba desde luego una compenetración, una ósmosis: si el palacio tendía a parecerse a la casa de un particular, la de cualquiera que tuviese en sus manos una parcela de poder regio tenía que adoptar el aspecto de un palacio y, por tanto, abrirse, desvelar su interior, en concreto mediante la institución de un ceremonial en torno de la comida del dueño.

Y esto es lo que se produjo a partir del siglo IX en la cima de la aristocracia, entre los condes. Un conde ocupaba el lugar del rey ausente en cada uno de los palacios erigidos en las distintas ciudades: lo mismo que el soberano, tenía que figurar como persona pública y, a la vez, como padre bienhechor y nutricio, exhibiendo al respecto

su “privanza”. El proceso de feudalización se inició precisamente gracias a semejante difracción del modelo que proponía la casa real.

Feudalismo y poder privado

Este movimiento se aceleró en los decenios que precedieron al año mil y, por efecto de una serie de rupturas a lo largo de la cadena de los poderes, se fueron entonces aislando determinados nudos de autoridad. Ante todo, autonomía de la mayor parte de los palacios locales que en otros tiempos visitaban los reyes durante sus incesantes peregrinaciones y que en los intervalos ocupaban los condes; éstos, en la Francia del año mil, consideraban ya desde hacía algún tiempo que la parte del poder público cuya delegación habían recibido del rey sus antepasados iba a quedar en adelante incorporada a su patrimonio; su dinastía hundía sus raíces en una necrópolis, y su descendencia se organizaba como linaje al modo de la descendencia real. Al tiempo que reivindicaban para sí los emblemas y las virtudes de la realeza, dejaron poco a poco de acudir con regularidad ante la presencia del soberano, y su retraimiento, como el de los obispos, hizo alejarse el recuerdo de lo que subsistía de público en la corte real. Después de los años 1050-1060, el rey capeto ya no estaba asistido más que por los parientes más cercanos, por algunos camaradas de caza y de combate, y en fin, por los jefes de sus servicios domésticos, mientras que el poder de paz y justicia se encontraba decididamente en manos de príncipes independientes que de vez en cuando se encontraban amistosamente en las fronteras de su territorio, en terreno neutro, comportándose cada uno de ellos como un dueño y señor que considerase la porción del reino sometida a su poder como un apéndice de su propia casa.

La invasión de imágenes mentales y de usos que se habían fortificado en el dominio de lo privado de la vida fue tan brutal entonces que se acabó muy pronto por pensar el Estado bajo el aspecto de un organismo familiar. He aquí dos ejemplos.

Landolfo el Viejo, excelente historiador, describió, medio siglo más tarde, lo que era el principado milanés al día siguiente del año mil; habla de Milán, de la ciudad, de su entorno rural, como de una familia, la de san Ambrosio, ya que el poder regio pertenecía ahora al arzobispo, sucesor del santo. Una comunidad familiar bien ordenada, con las diversas funciones domésticas repartidas en el seno de esta corte inmensa entre diez oficios, entre diez “órdenes” —es la palabra que emplea— jerarquizados, cada uno de ellos dirigido por un “maestro”, jefe de un equipo. Los más numerosos de estos servicios, así como los situados más arriba en la escala, estaban evidentemente encargados de la administración de lo sagrado; pero, en lo más bajo de la escala, había dos que se ocupaban de los asuntos profanos, uno de ellos con la misión de dirigir a los sirvientes en el interior de la casa; el otro, bajo la dirección

del vizconde, heredero de los antiguos magistrados pero considerado en adelante como un oficial privado, con la encomienda de reunir, con vistas a las acciones judiciales o militares llevadas a cabo fuera de la *domus*, al pueblo milanés, a la comunidad de los hombres libres, de los “ciudadanos”, como dice este escrito, que, sin embargo, sigue viendo en ellos la vasta área doméstica del príncipe. Se supone que todos ellos le sirven; y todos ellos a su vez reclaman su patrocinio, a la expectativa de verse defendidos por san Ambrosio como por un padre, de ser también, llegada la ocasión, mantenidos por él, y en efecto, se nos muestra al arzobispo Ariberto distribuyendo, en tiempos de hambre, dinero y ropa, ordenando al jefe de la panadería que haga amasar cada día ocho mil panes, al jefe de la cocina que ponga a hervir ocho grandes medidas de habas para dar de comer a los hambrientos, con lo que el conjunto del pueblo así alimentado se incorpora mediante la imaginación a la mansión principesca, privatizada.

El otro ejemplo, italiano también, pero más tardío, proviene del texto que celebró la expedición victoriosa de los de Pisa contra Mallorca en 1113, una epopeya, deformante, y por ello mismo capaz de revelar mejor las configuraciones simbólicas. El campo del ejército pisano, o sea de la comunidad pública convocada para una aventura militar, se nos presenta aquí también como una morada, o más bien como una vasta sala dispuesta para los festines, que el señor se ha comprometido a ofrecer a los comensales: la tienda del arzobispo, que ocupa el lugar de Cristo, se halla en su centro, flanqueada por las de los doce “grandes” que, haciendo por su parte las veces de los apóstoles, tienen bajo sus órdenes a los combatientes; estos jefes se hallan vinculados al prelado por parentesco, por el deber vasallático, en virtud de los feudos que han recibido de él, en virtud por tanto de vínculos privados, y cada uno de ellos es a su vez patrón de una “compañía” (y aquí reaparece la palabra pan, la idea del alimento compartido), de una fracción del pueblo cuyas tiendas forman un amplio círculo en torno del círculo más estrecho de la nobleza. Una malla de protecciones, tal es la imagen que se hacen de su poder todos los príncipes de esta época; se representan su casa en ademán de abrigar bajo sus alas un cierto número de casas subalternas, cada una de ellas dirigida por un “grande”, que ejerce sobre una porción del pueblo un poder análogo al suyo.

Estas casas satélites eran en el siglo XI otros tantos castillos, edificios en los que se hallaban conjugados dos símbolos, el del poder público y el del poder privado; de una parte la torre, enhiesta, erguida, emblema del poder coactivo, y de la otra el recinto, la *chemise* (camisa), como dirá el antiguo francés, emblema de exención doméstica. Estas viviendas disfrutaban de una franca autonomía; pero se las imaginaba a todas ellas como englobadas en el ámbito familiar de un patrón, que por cierto no se concebía como totalmente aislado del propio rey. De hecho, había costumbres que intervenían para forzar a los jefes de las familias subordinadas a agregarse temporalmente a aquélla que los dominaba. Cuando el cabeza de ésta, como en otro tiempo el rey carolingio, convocaba en las grandes festividades a todos

sus amigos a reunirse en la corte (*curia* o *curtis* según los textos, los escribientes vacilan al respecto), éstos pasaban unos cuantos días junto a él, ejerciendo ostensiblemente el papel de servidores. He aquí cómo evoca Thietmar de Mersebourg la corte que presidía el rey de Alemania a comienzos del siglo XI: servían en ella, nos dice, cuatro duques (el verbo que emplea es *ministrare*: en esta puesta en escena, en efecto, cada uno de los grandes personajes, en el desempeño de sus funciones de "ministerial", dirigía un oficio doméstico), uno de ellos encargado de la mesa y situado por ello en la cima de la escala, el otro de la cámara, el tercero de la bodega, y el cuarto de la cuadra. Por lo demás, las relaciones de convivialidad, de cuasi parentesco, las vivían efectivamente durante un tiempo mucho más prolongado los hijos de los patrones de segunda zona, comúnmente colocados durante su adolescencia en la "corte" dominante, comiendo durante todo este tiempo con el amo, durmiendo y cazando en su compañía, educados por él, rivalizando entre sí por complacerle, aguardando de él paramentos, diversión, y acabando por recibir de él sus armas, a veces una compañera, la espada, la esposa, o sea todo aquello con lo que poder a su vez ponerse al frente de su propia casa, autónoma, y sin embargo estrictamente vinculada a la casa nutricia en virtud de los remanentes de semejante comensalidad de juventud. Rasgo fundamental: fue gracias a las formas de la vida privada como la feudalización "desmenuzó" el poder público. La vida privada estuvo efectivamente en el origen de la amistad, de los compromisos de servicios mutuos, y asimismo en el punto de partida de la devolución del derecho de mando, que se suponía no podía ser legítimamente ejercido sino mediante la disposición de una doble fidelidad, a un protector, y a unos protegidos. De esta manera se impuso la imagen de una jerarquía en cuatro grados, en virtud de la cual la casa real englobaba las de los príncipes, las casas principescas envolvían a su vez los castillos, y cada torre en fin dominaba la fracción del pueblo establecida a sus pies.

Sin embargo, con ocasión del advenimiento de lo que llamamos feudalismo, el pueblo quedó dividido en dos partes. Sólo algunos de los varones adultos estuvieron en situación de asumir en plenitud el oficio cívico primordial, el servicio de las armas, provistos del mejor utillaje. Cuando los nombra, el latín de los textos emplea la palabra *miles*, que significa guerrero, pero, bajo este vocablo, se advierte, latinizado, un término del lenguaje hablado, *caballarius*, caballero. La fortaleza era el lugar natural en que desempeñar la función asignada a tales hombres; y a las fortalezas acudían "en periodo de prueba", a estar en ellas de guarnición durante un tiempo determinado; allí se reunían todos ellos en los momentos en que, por encontrarse amenazada la paz pública, se lanzaba lo que se llamaba "el grito del castillo". Los caballeros se hallaban sometidos al dueño del castillo —éste se refería a ellos como a "sus caballeros"—, y su autoridad sobre ellos, semejante a la que le sometía a él mismo el señor del país, era de naturaleza absoluta y netamente familiar. Cuando alcanzaba la edad adulta, cada uno de los "guerreros del castillo" hacía ya tiempo que había confiado su cuerpo al jefe de la fortaleza mediante gestos, algunos

de los cuales, como los de las manos dadas y tomadas, expresaban la entrega de sí, mientras que otro de ellos, el beso, signo de paz, anudaba la recíproca fidelidad. Mediante estos ritos se daba por concluido una suerte de tratado, que unía a los contrayentes por un vínculo que podía confundirse con los del parentesco. Así lo atestiguan la elección de la palabra "señor", que significa "el viejo", para designar a quien recibía la confianza, el hecho asimismo de que los caballeros aparezcan en la suscripción de las actas del señor mezclados con los consanguíneos de éste en un grupo homogéneo, y el hecho en fin de que el patrón se consideraba obligado a mantener a sus "fieles", a alimentarlos copiosamente sentados a su mesa, o bien, aunque no siempre, a concederles con qué vivir por su cuenta, o sea a cederles un feudo. Semejante concesión se llevaba a cabo mediante el rito de investidura, el paso de una mano a otra de algún obsequio, lo que parece haberse derivado, en medio de las brumas de la remota alta Edad Media, de algún simbolismo de adopción.

Mediante su confiada entrega, los caballeros entraban en efecto en la "familia" del amo del castillo, en su privanza. Por eso precisamente las actas de un concilio celebrado en Limoges en 1031, al enumerar los hombres que forman la parte superior de la sociedad laica, cuando citan a continuación de los "poderes superiores" y de los "príncipes de segundo rango" a los "caballeros", añaden inmediatamente a la palabra *milites* el calificativo más conveniente: *privati*, privados. De este modo, había una porción del pueblo, extraída del dominio público, que vino a distribuirse entre los que eran grupo de parentesco. Todas las querellas que podían nacer entre estos familiares se resolvían en privado, en "batalla", mediante duelo judicial, o por arbitraje de su señor, un patrón al que servían como un sobrino debe servir a su tío materno, mediante la ayuda y el consejo, asociados todos ellos a la gestión de un patrimonio común, ya que era la fortaleza la que se adjudicaba la facultad de "ban" o convocatoria. Uno de sus deberes, al que les obligaba el alimento que recibían o el feudo que había de por medio, consistía en efecto en mantener al resto del pueblo bajo el yugo mediante aquellas rondas regulares de intimidación en torno al castillo que se llamaban "cabalgadas", y que tenían la función de mostrar la superioridad del hombre a caballo, agente del poder coactivo.

La otra parte del pueblo era efectivamente objeto de una explotación que tendía a su vez a privatizarse también. Su abierta resistencia, con frecuencia sólo latente, pasiva, se advierte de un cabo al otro de la Edad Media. Resultó eficaz en ciertas áreas campesinas privilegiadas, tales los espacios montañosos, y en las únicas ciudades que conservaron su vitalidad durante el siglo XI, en lo más profundo de la retracción de la economía de trueque; me estoy refiriendo a las ciudades del sur de la cristiandad. En estos sectores, los caballeros no fueron los únicos que conservaron los atributos mayores de la libertad, los únicos que se reunían para juzgar y para combatir. Junto a ellos aparecen en los textos otros hombres llamados *boni homines*, "cualificados", o bien, en las ciudades, *cives*, "ciudadanos" (son precisamente los que, en el campo del ejército pisano, no están instalados en las tiendas del círculo

superior, pero que, sin embargo, se disponen, en armas, a atacar Mallorca y a los que el príncipe-arzobispo estimula como si estuviera en un foro mediante su arenga). Pero la franja en que se mantenían vivas las actitudes y la conciencia del civismo, por debajo de las "mesnadas" de caballeros, siguió siendo muy estrecha. También se domesticó a la masa del pueblo, pero de una manera muy diferente a como lo estaban los caballeros. A sus caballeros, el "juez público" (es así como las actas del concilio de Anse designan aún en 994 al titular del poder regio) los trataba como a sus hijos, a sus sobrinos o a sus yernos; en cambio entendía que podía tratar a todos los demás habitantes del territorio sometidos a su autoridad ("ban") como a miembros de su *familia*, término que hemos de tomar en su sentido primero: el de su entorno doméstico servil. El modelo privado invasor era aquí no el del parentesco, sino el de la servidumbre, y la imagen que se imponía a la mente de los contemporáneos era la del latifundio, legado de la alta Edad Media rústica. Ésta presentaba el castillo bajo el aspecto de una corte patrimonial o "dominical" *(curtis dominicalis)*, de aquel recinto que, durante la época carolingia, delimitaba, en el corazón mismo de la vasta explotación agrícola, la mansión del amo y sus anejos. Y mostraba los pequeños cercados, los "huertos" *(curtiles)*, ocupados por los campesinos bajo el aspecto de cabañas de siervos donde la aristocracia carolingia había recluido a sus dependientes inferiores.

Había decidido en efecto instalar por parejas en sus respectivas parcelas a los hombres y las mujeres de sus chusmas serviles a fin de que procrearan y sacaran adelante a los hijos nacidos de su unión; era la mejor manera de administrar la parte de capital, de riqueza, constituido por los *mancipia*, de asegurar su mantenimiento y su renovación. El único inconveniente era el abandono, al ponerles casa, en manos de aquellos objetos animados que eran los esclavos, de una parte de vida privada. Aunque esta parte había sido tasada bien mezquinamente: los hombres así establecidos tenían que acudir, cada dos o tres mañanas, a la corte dominical, a permanecer allí durante toda la jornada, efectuando todos los trabajos que se les ordenara hacer, comiendo en el refectorio común, reincorporados por este procedimiento, a lo largo de media o casi media vida, al entorno doméstico primitivo; en cuanto a las mujeres de su casa, quedaban obligadas al trabajo colectivo en el gineceo, en el taller femenino de labores textiles; por otra parte, el amo seleccionaba a su gusto entre los hijos de estas parejas, ya que cada vivienda era un vivero gracias al cual mantenía en buena forma los equipos de sirvientes a jornada completa; y podía en fin echar mano de todo en las casas de sus esclavos, de las hijas para casarlas a su arbitrio —y si el padre quería reservarse este derecho, tenía que comprarlo—, así como de una parte de la sucesión, del ganado a la muerte del padre, e incluso de las ropas a la muerte de la madre. Los corrales de los siervos no se hallaban, como los de los campesinos libres, protegidos por la ley contra la intrusión de un poder de exacción: no eran otra cosa en efecto que anejos de la mansión del amo, propietario de su contenido en hombres, en mujeres, en jóvenes, en bienes, en

animales, igual que lo era de su propio horno, de sus propios establos y de sus hórreos.

A comienzos del siglo XI, cuando se revela la organización feudal de la sociedad, se advierte con toda claridad que los dueños del poder originariamente político pretenden asimilar el territorio de su jefatura a un gran dominio, a un latifundio, extorsionar a todos los residentes y a todos los transeúntes que no son caballeros del mismo modo que extorsionan a los no libres que les pertenecen, y se puede ver cómo se convierten en instrumentos señoriales los instrumentos del poder público, cuando se aplican sobre la parte desarmada del pueblo. De la misma manera que en torno del príncipe o del conde el tribunal público superior se transformaba en una reunión familiar compuesta de parientes, de feudatarios, de caballeros privados, las asambleas reunidas en el campo para juzgar a los humildes de condición libre se convirtieron en tribunales domésticos; los señores de los castillos delegaban para su presidencia a uno de sus servidores, y a la gente menuda, cualquiera que fuese su estatuto, se la corregía allí como en otros tiempos a los esclavos de las grandes propiedades. En la región del Mâconnais, la transformación se había realizado ya hacia 1030. Fue menos precoz en otras regiones, pero tuvo como resultado el desvanecimiento progresivo de la distinción entre los “pobres” (empleo el término propio de la época, que se aplicaba a todos los hombres sin poder y sometidos a la autoridad —“ban”— del castillo) de los que en otro tiempo habían sido tenidos por libres y los otros. Lo que no era más que una consecuencia natural, ya que donde se mantenía viva la noción de libertad era en las asambleas aldeanas, en las que este individuo tenía derecho a sentarse y aquél quedaba excluido porque era cosa sabida que su cuerpo pertenecía a algún otro por nacimiento, y tal mujer podía (cito un acta de fines del siglo XI transcrita en uno de los cartularios de la abadía de Cluny) “probar legalmente” que no caía bajo el dominio privado de quien pretendía ser su amo. Cuando semejantes asambleas, en un principio públicas, vinieron a confundirse con instancias que, en el interior de las familias, castigaban las conductas inconvenientes de los no libres, la noción se vino abajo, como es evidente. Eso sí, lentamente: fueron necesarias tres generaciones para que los redactores de documentos dejaran de oponer, en los campos del Mâconnais, los *servi* a los *liberi homines*. Pero, cincuenta años antes, la expresión *terra francorum*, la tierra reservada a los “francos”, o sea a los hombres libres, para su uso colectivo, había caído ya en desuso, puesto que los campesinos, francos o no, tenían ahora acceso a las tierras comunales bajo el control del señor con jurisdicción. Y ya en 1062, un escribano que redactaba un acta de donación denominaba globalmente a los hombres que eran objeto de la cesión los “esclavos” *(servi)*; y se consideraba en la obligación de precisar: “estos esclavos, lo mismo si son libres que si son esclavos”, porque no se había perdido del todo el recuerdo de la distinción teórica; siendo así que de hecho se los cedía en montón, por parte de su común propietario privado, como un rebaño.

He aquí, por tanto, el segundo efecto de la invasión por lo privado del derecho de dominio sobre los “pobres”: todos los seres humanos que, en el área a la que se extendía su poder, no eran cosas suyas, pretendieron los dueños del poder coactivo que se “confiaran” también en sus manos, igual que los caballeros, que se entregaran a ellos. Un documento de Cluny relata un hecho que se había producido hacia 1030 en una aldea de las riberas del Saona: había venido a establecerse allí un “hombre libre”; y allí residió “en libertad”, pero al cabo de un tiempo hubo de “encomendarse” a los señores del lugar. *Commendatio*, el término es el mismo que para el acto de fidelidad a un hombre de guerra, y los gestos rituales no diferían seguramente demasiado, si bien era muy otra su consecuencia: una “encomienda” así *(commendise)* no integraba en la parentela sino en la *familia*, en el grupo de los dependientes inferiores obligados a servir, no noblemente, filialmente, como los caballeros, sino servilmente, sin pertenecerse ya, como objetos de apropiación. Los ricos-hombres del Mâconnais ceden y venden en el siglo XI sus “francos” como venden y ceden sus esclavos. A estas gentes se las sigue llamando aún libres, pero su vinculación es también hereditaria; su amo y patrón penetra en sus casas para apoderarse en ellas de lo que le viene bien de su herencia; no se pueden casar sin su consentimiento. Cuando por fin el vocabulario de los documentos se adapta, un siglo después de la gran transformación, hay dos expresiones muy significativas que se introducen en ellos para calificar el conjunto de los dependientes entre los que ya no queda nada de los estatutos que en otros tiempos distinguía la ley: un amo puede decir, de éste o de aquél, es mi hombre “propio”: me pertenece, es propiedad privada mía; o bien, es mi “hombre de cuerpo”: su cuerpo me pertenece.

Es cosa evidente, sin embargo, que los dueños del poder feudal no consiguieron, salvo en casos excepcionales, reducir a servidumbre a todos los “pobres” del territorio que dependía de su fortaleza. Escaparon a ella aquéllos de entre los humildes que constituían la dependencia doméstica de las casas de caballeros establecidos en el distrito, hombres de cuerpo a su vez, pero cuyo cuerpo era propiedad de otro dueño; como dicen los estatutos dictados en 1282 para la ciudad de Orange, eran los *de mainada hospicii*, los que formaban la *manade* de una mansión (hotel), de una casa lo suficientemente vasta, lo suficientemente segura para conservar su autonomía frente al poder del castillo. Escaparon también a este poder algunos grupos de hombres y de mujeres designados por el texto como “residentes” *(manentes)*. El poder señorial dejaba sentir menos su peso sobre éstos, y su carácter público no se había borrado por completo. Así, por ejemplo, la carta de Tende redactada después de 1042 distingue, entre los servicios debidos al conde, aquéllos que, indefinidos como lo eran las obligaciones de los esclavos, le deben los *homines de su masnada*, de aquellos otros por el contrario especificados a los que se hallan obligados los *homines habitatores*. Sin embargo, para este tipo de gentes que había podido defenderse mejor, ya que sus padres se habían negado a cumplir los ritos de sumisión, de dejarse englobar en una u otra de aquellas familias tentaculares,

tampoco dejaron de revestir una fuerte tonalidad familiar las exigencias del hombre que, considerándose su *dominus*, pretendía dominarlas, ni las prestaciones que requería en nombre de la protección que les había brindado. Como, en fechas determinadas, tenían que acudir a la casa del jefe a ofrecer lo que se llamaba "obsequios", y a cumplir con ciertas prestaciones personales en sustitución del servicio de armas del que habían quedado descargados, se trasladaban durante un cierto tiempo a la "corte" del señor, instalándose con respecto a él en una relación de convivialidad, de obediencia. Había también otra especie de exacción, aquellos derechos denominados de "cama", de "albergue", de recepción *(recet)*, que producían un efecto semejante. Su origen público es indiscutible: en la Antigüedad tardía, los magistrados que tenían que desplazarse eran albergados por los ciudadanos. Sólo que, en los siglos XI y XII, esta hospitalidad obligatoria abatía periódicamente las barreras que protegían la vida privada del villano; la familia entera de su señor se le venía encima a hartarse y campar en su corral, y él tenía que pasarse un día, una noche, como en familia, si no con el señor mismo, al menos con uno de sus caballeros. Y si acababa por triunfar su obstinada resistencia a semejante intrusión, o bien obtenía que se limitara el derecho de cama o albergue, quedaba la obligación de saldar la equivalencia; los campesinos considerados "libres" no tenían más remedio que echar mano del vino de su bodega, del pan de su artesa, de las monedas de su cofre, y hasta de sus colchones cuando el señor y su séquito venían a pernoctar en la aldea —y era toda una victoria popular conseguir semejante "franquicia"; la autorización para el villano y su mujer de conservar al menos la suya—. En el pueblo sometido, que los escribientes más seguros de su vocabulario no llamaban ya *populus*, sino *plebs*, el caparazón de la vida privada había venido aquí a adelgazarse y disgregarse: el proceso de feudalización había hecho que, en todos los peldaños de la jerarquía social, se dilatara en las relaciones de poder lo que hasta entonces se había mantenido encerrado privadamente, lo había propulsado como una marea, rompiendo los diques. Paradójicamente, cuando la sociedad se feudalizó, hubo cada vez menos vida privada porque todas las formas de poder se fueron convirtiendo en privadas cada vez más.

El campo de lo religioso no escapó tampoco a semejante invasión. Los cristianos de la época feudal, al menos aquéllos cuyas actitudes es posible conocer, se presentan ante la divina potestad en las posturas rituales de quien hace entrega de sí: como los caballeros que se confían al señor del castillo, están de rodillas, con las manos juntas, aguardando una recompensa, a la espera de verse paternalmente acogidos en el otro mundo, aspirando a introducirse en el ámbito privado de Dios, en su *familia*, pero en el grado conveniente al "orden" del que forman parte, es decir, al pie de una jerarquía de sumisión. Tratan de alcanzar un lugar en uno de aquellos espacios privados subalternos que se ajustan unos en otros en el interior de lo privado divino. Saben que el Dios juez, el Cristo del día postrero, pronunciará sus sentencias rodeado de un consejo privado, formado por sus familiares; y se dirigirá a ellos como lo hacen los

señores en las cortes feudales, dando sucesivamente la palabra a sus barones, a fin de que cada uno de ellos defienda la causa de sus propios fieles, de quienes le han prestado su fidelidad. Este papel de asesor lo ejercen los santos, cuyo poder terreno procede del privilegio que tienen de hallarse sentados desde ahora en el cielo junto al Señor y poder dar su parecer. Terribles a veces, vengativos, tomándose el desquite por su cuenta —pensemos en la irascible santa Foy— contra aquéllos que se atrevieron a tocar su ganado o su vino, el ganado y el vino de sus servidores, los monjes cuya comunidad cuida del santuario en que reposan sus reliquias, y que son sus domésticos. El cristiano se halla, por tanto, convencido de haber contraído una obligación de sumisión y de fidelidad con los santos, habiéndose convertido así en una especie de subvasallo de Dios. El medio más seguro de atraerse su benevolencia consiste en convertirse también en su doméstico ingresando en una de aquellas comunidades monásticas, profesando en ellas. ¿Cuántos caballeros en el siglo XI no decidieron, en su lecho de muerte, vestir el hábito de san Benito, asegurándose mediante una buena donación al monasterio más próximo el derecho de ser contados *in extremis* entre los servidores de un patrón sobrenatural? ¿Cuántos, pagando a su vez el derecho de entrada, no intentaron hacerse admitir al menos como cofrades de tal o cual comunidad religiosa? ¿Y cuántos no hicieron donación de sí mismos, mediante los ritos no ya del vasallaje, sino de la servidumbre, entregándose como esclavos, convirtiéndose en la propiedad de un santo, en sus hombres o sus mujeres "de cuerpo", tales aquellos "santeros", muchos de los cuales procedían de la más alta nobleza, tan numerosos en Alemania, o en Lorena, protegidos ya desde ahora en este mundo y en el otro por su dueño, en cualquier caso alineados bajo su estandarte, que como ya se ha visto era un signo de apropiación?

El pueblo devoto adquirió así, irresistiblemente, la fisonomía de una inmensa parentela repartida en diversas viviendas, colocadas cada una de ellas bajo la protección de un santo o de la Virgen, acogedoras, englobantes, tentaculares también, y a lo largo del siglo XI se fue desplegando el sueño de introducir la humanidad entera en las múltiples casillas de la servidumbre celestial. Un sueño así fue el que alentó la empresa de los promotores de la paz de Dios. Pretendieron encauzar el poder que emanaba de las fortalezas, levantando nuevos recintos frente a su presión, aislando determinados lugares y momentos, a fin de delimitar así otro dominio privado, el de Dios. Violar aquella *privacy*, saquear los santuarios, los espacios bordeados de cruces que los rodeaban, los "cementerios", las *sauvetés* (aldeas a salvo, creadas en el Mediodía francés), robar durante los días consagrados especialmente a Dios, equivalía a desafiar su Omnipotencia, a correr el riesgo de atraerse su Venganza, su venganza privada. También equivalía a desafiarlo poner la mano sobre los hombres y las mujeres considerados como pertenecientes a su Casa en razón de su condición, clérigos y monjes, mujeres solas, pobres. Como lo era también pretender apoderarse de aquéllos a los que Dios había acogido en su hospitalidad sin medida, en todos los

asilos abiertos a los desarmados y a los fugitivos. Eran sus huéspedes, que se hallaban en su *mundium*, bajo la protección de su mano.

Uno de los efectos de la institución mediante la paz y la tregua de Dios de un ámbito privado secularizado fue el de disponer de un marco adecuado para asambleas comunitarias y, con ello, propiciar a este nivel la reconstitución de un espacio público. Las iglesias donde se bautizaba, y donde se absolvía a los muertos, se convirtieron en efecto en el punto de cristalización de pequeñas sociedades cerradas constituidas por los habitantes de la parroquia, muchos de los cuales, durante los siglos XI y XII, acudieron a cobijarse a la sombra de la edificación eclesiástica, en el espacio de inmunidad que los reglamentos de paz ponían al abrigo de las violencias. Al reagrupar a los "pobres" en solidaridades de vecindad, aquellas concreciones aldeanas formaron una especie de corraladas colectivas defendidas contra cualquier intrusión, y los que se retiraban a ellas, unidos entre sí por la coposesión de los derechos de uso sobre la parte del terreno que no se cultivaba ni era de sembradío, pudieron resistir mejor las exigencias señoriales. En algunos de aquellos lugares, más comúnmente en las aldeas revitalizadas por la recuperación de las actividades comerciales, la cohesión y la "amistad" se institucionalizaron, cimentadas en prácticas de comensalidad originarias del fondo de los siglos, al reunir a los miembros de las asociaciones de defensa mutua para comer juntos periódicamente, y sobre todo para beber en compañía. Intervino a su vez en todo ello el ritual de los juramentos colectivos que el movimiento por la paz había logrado imponer a la gente de guerra a fin de neutralizar a los fautores de discordia encerrándolos en un cerco de obligaciones pacíficas, el mismo ritual que, trasladado a los humildes, reunió a los jefes de familia del poblado. Era cosa establecida que la "concordia" —cuestión de corazón— se mantendría en el seno de estas uniones al margen de cualquier injerencia de un poder dominante, gracias a un compromiso amistoso, a "la mano de los vecinos", como rezan los usos del burgo de Cluny redactados en 1166. Por consiguiente, en lo privado, como si se tratara de una familia, el poder llamado público no intervenía más que en casos de *fractus villae*, cuando la comunidad entera se sentía conmocionada por algún gravísimo crimen, por uno de aquellos adulterios "públicos", de aquellos latrocinios "públicos" cuya persecución en la ciudad se reservaba el conde, incluso dentro del territorio privado dependiente de la catedral, y aun cuando los culpables dependieran directamente del obispo y del cabildo.

Sin embargo, y una vez que el odio había quedado proscrito de estas asociaciones —puesto que, por ejemplo, las instituciones de paz promulgadas en Laon en 1128 no se limitaban a prohibir las violencias en el interior del espacio protegido, sino que condenaban también a cualquiera que "a causa de un odio mortal contra otro lo persiguiera si se marchaba de la ciudad o le tendiese una emboscada a su regreso", con lo que toda agresividad había de expulsarse del grupo y proyectarse hacia el exterior contra quien osara lesionar los intereses colectivos—, fue adquiriendo cuerpo del modo más natural un poder de control interno, y surgió un grupo de notables

encargado de los menesteres de conciliación, con lo que pudo verse, de arriba abajo de una autoridad de tutela limitada a la dirección de expediciones llamadas “públicas” y al ejercicio de una justicia que durante el siglo XII empezaba a denominarse “suprema”, cómo se configuraba, en el seno de lo privado colectivo, en torno de la noción de bien común, un área de acción pública distinta de los ámbitos privados particulares. En efecto, durante la alta Edad Media, ni la “paz”, ni la “amistad” (nombres que se daba con frecuencia a la asociación) reunían a todos los habitantes, como tampoco lo había conseguido el “pueblo”. Sólo quedaban comprendidos en la solidaridad los varones adultos que no se encontraban en dependencia doméstica. El texto de la convención concluida en 1114 en Valenciennes es muy claro al respecto: los hombres *(viri)* ingresan ritualmente en la comunidad activa a los quince años cumplidos; se excluyen de ella, por tanto, por más que se hallen comprendidos “en la paz de la ciudad”, los muchachos menores, todas las mujeres “cualquiera que sea su estatuto y grado”, y finalmente los monjes, las monjas y los clérigos, porque son todos ellos siervos de Dios. Se precisa además que “todo amo *(dominus)* puede, dentro del recinto urbano, flagelar, azotar a su dependiente *(cliens)* o a su esclavo *(servus)* sin hacerse culpable de violación de la paz; y si los esclavos que viven juntos *en la misma casa* se apalean entre ellos, las quejas y los castigos tienen que ir a parar al amo, es decir, al dueño de la casa *(dominus hospicii)*, y los jurados de la paz no deben inmiscuirse de ninguna manera, salvo si hay de por medio una muerte (…)”. “El esclavo, *que come el pan de su amo*, no puede testimoniar con su amo contra nadie por violación de la paz”. De esta forma, dentro del espacio pacificado, sometido a la ley común, o sea pública, hay islotes que escapan a esta misma ley, casas cuya inmunidad se halla protegida muy especialmente por esta misma ley. El “asalto”, o la efracción de una de ellas, se castiga con la tarifa más alta, la de los crímenes “públicos”. Fijados por escrito a comienzos del siglo XIII, los usos de Picardía, Athis, Oisy, Walincourt, reconocen el derecho de defensa propia: no se castiga a nadie por matar a un asaltante dentro de casa; el que haya golpeado dentro de una casa a alguno de sus habitantes es reo de una multa muy pesada: 40 sueldos; si el agresor había tratado de introducirse por la fuerza, tenía que pagar 100 sueldos; y 200 si había conseguido sus propósitos. Una prueba del fulgurante valor simbólico atribuido al recinto privado: la comunidad se venga de aquél de sus miembros que ha quebrantado el contrato de amistad destruyendo su casa. Venganza, pero en este caso pública, que es lo que se pone de manifiesto en Valenciennes donde corresponde a los magistrados, a los “jurados de la paz”, decidir la operación (en Ham, es el alcalde de la comuna quien asesta el primer golpe, por tres veces), mientras que a los hombres que colaboran en el derribo, y que actúan en nombre del bien común, no les puede alcanzar ningún perjuicio: “No puede por esto originarse guerra (es decir, venganza de una casa contra otra, impulsada por un grupo de parientes y amigos contra otro grupo semejante), odio, ni emboscada, ya que lo llevado a cabo se hace en justicia y por mandato de la autoridad”.

Permanencia, por tanto, en todos los niveles del edificio social, de una distinción entre lo público y lo que no lo es, pero también fluidez, vaivén entre uno y otro de los dos dominios, por lo que semejante interpenetración no deja de hacer muy relativa la noción de vida privada en los tiempos feudales. A fin de ponerlo más de relieve, he aquí el análisis de un episodio de la historia de Génova, tal como lo relata el notario de la comuna. Esta "comuna" era en realidad una "compañía", una asociación de derecho privado establecida por un tiempo limitado, como una sociedad de comercio, entre los jefes de algunas grandes casas, con sus torres, como símbolos de poder, erigidas las unas frente a las otras, en estado de recíproca bravata. No obstante, los asociados habían delegado un poder a determinados magistrados, los "cónsules", título éste que, tomado en préstamo del vocabulario de la antigua Roma, hace expresamente referencia a la noción de *res publica*, puesto que la función consular consistió precisamente en contener los impulsos agresivos. En 1169 había una "guerra" declarada desde hacía cinco años, nacida de una reyerta en la playa entre gente joven de dos casas rivales. Y se intentó una reglamentación cuyas modalidades merecen nuestra atención. En primer lugar, se exigió de todos los ciudadanos de la población un juramento de paz, hecho en público, por el que se comprometían a perseguir a quien quebrantara el orden. Si no se llegó enseguida a derribar las casas de los dos jefes de los clanes hostiles, sí que se las hizo ocupar mediante una guarnición pública. Luego se organizaron combates públicos; "seis batallas o duelos en campo cerrado entre los mejores ciudadanos", en el patio del palacio público, que era el del arzobispo, el gran patrón, investido de los *regalia*. Sin embargo, ante semejantes disposiciones, lo privado hizo frente: "los consanguíneos y los aliados de cada parte" acudieron a suplicar al magistrado que procediese de otro modo, convocando una asamblea de reconciliación: entonces cambia la decoración; ya no es el de la paz cívica; la ciudad entera se transforma como en un área de salvaguardia, como en un espacio colocado bajo la paz de Dios; se plantan cruces en cada puerta y el día fijado acude el clero en su totalidad, conducido por el arzobispo, con ornamentos de fiesta y portando reliquias. Se llama a los dos "jefes de la guerra" a que juren la paz sobre los Evangelios. Uno de ellos rehúsa. Plantado en su sitio, impertérrito a pesar de las súplicas de la parentela, evoca "a gritos" a los muertos de su linaje "a causa de la guerra"; al final lo arrastran hasta el libro a fin de poner término a la venganza. Se trataba, indudablemente, de una venganza privada. Pero el compromiso de paz, ¿fue privado o público? Ambigüedad.

Para referirme una vez más a Italia, donde el recurso precoz a las escrituras notariales nos permite percibir mejor las cosas, y que alimentaba también por aquel entonces una reflexión de vanguardia sobre la lógica jurídica, añadiré para acabar algunas palabras sobre un fenómeno de refracción de las ordenanzas de lo público sobre lo privado, cuando se trataba de mantener la paz en el interior de un grupo familiar cuya proliferación había llegado, en el siglo XIII, hasta tener que dividirse a su vez en múltiples familias. Me refiero a aquellos acuerdos de *consorteria* que

organizaban la parentela como una comuna, y con el mismo propósito: “para el buen estado y el incremento de la casa”. Semejantes pactos imponían un juramento de paz, pero sólo a los varones de más de dieciséis años; además, promulgaban un código; instituían una “cámara” para el dinero común, así como un magistrado, llamado a su vez cónsul, cuyo papel era el de garantizar la concordia, y que para ello hacía recitar periódicamente el texto de la convención a sus hermanos, a sus sobrinos, y los reunía en un día fijado para elegir al término de su mandato a su sucesor. Es perceptible, por tanto, en el mismo corazón de aquellas “casas”, de aquellos “albergues”, cuyo ayuntamiento formaba la asociación comunal, la presencia de una autoridad, familiar y privada, ciertamente, pero que es curioso lo poco que difiere de aquella otra tenida por pública y que gestionaba el conjunto de la vasta casa englobante que era la comuna. En el seno de cada molécula parental, este poder, que emanaba de la gente masculina y adulta, se deslizaba por entre los intersticios de las células estrictamente privadas, y aseguraba el acuerdo entre ellas. Pero también se comprueba con toda claridad que no pretendía introducirse por la fuerza en aquellos hogares, porque éstos se hubiesen resistido a ello con toda resolución.

Resistencia, barrera alzada: se tiene la impresión de que, en lo más profundo de estas articulaciones sociales, se tropieza al fin con un núcleo duro, el grupo de parentesco elemental, la “familia” constituida por un hombre, su esposa, sus hijos solteros y sus servidores. La casa. Una de aquellas casas que intercambiaban mujeres, públicamente, exhibiéndose entonces en las plazas y las vías públicas en cortejos brillantemente desplegados, y eso que sólo se trataba de un simple tránsito, de un necesario intermedio de ostentación entre dos ceremonias a puerta cerrada, los esponsales, celebrados en la casa de la muchacha, y las bodas, que tenían lugar en la del joven novio. Aquí mismo, sin embargo, en el seno de esta mansión, ¿la sala donde se celebraba el banquete nupcial era acaso menos privada que la alcoba o el lecho en que al final de la jornada habría de consumarse el matrimonio? En cuanto a nuestra joven, antes de que la entregasen en matrimonio su padre, su hermano o su tío, la habrían requerido para que expresara claramente su consentimiento. Pero sabemos que algunas de aquellas muchachas se obstinaban en rechazarlo, con lo que el poder del jefe de la casa se encontraba ante obstáculos que eran otras tantas barreras que protegían auténticos islotes de autonomía individual. Nos disponemos a penetrar en lo más privado de la vida; algo que se sustrae a las miradas. Nuestra pesquisa, violando lo que son los límites ostensibles de lo privado, habrá de proseguir adelante hasta la persona misma, hasta su cuerpo, hasta su alma misma, hasta su intimidad.

2
Cuadros

Georges Duby
Dominique Barthélemy
Charles de La Roncière

La vida privada en las familias aristocráticas de la Francia feudal

Como ha podido comprobarse, durante la época feudal, o sea, durante los siglos XI y XII, lo privado no se deja aislar con facilidad de lo que lo rodea, lo penetra y lo resiste. Para desprenderlo de todo ello, importa mucho conocer a fondo en su globalidad y sus articulaciones la formación cultural y social en que se inserta. Resultaría poco prudente, en el actual estado de las investigaciones, tratar en conjunto de todo Occidente, mosaico de etnias con usos muy diversos, o de toda la sociedad, siendo así que la documentación no nos permite conocer de modo suficiente sino las capas dominantes. El ensayo que aquí se ofrece a la lectura se atiene, por consiguiente, a la mitad norte del reino de Francia y hace referencia tan sólo a las familias de la aristocracia. Sometidos al poder privado del jefe de la casa, los miembros de estas familias se hallaban encerrados en una doble red de relaciones, las unas de convivialidad y las otras de parentesco. Hemos decidido examinarlas por separado. Dominique Barthélemy se ocupa del linaje y el matrimonio, temas sobre los que he escrito con abundancia en otras obras y que no deseo en absoluto resumir aquí. Por mi parte, me he hecho cargo de lo referente a la vida familiar.

G. D.

Convivialidad

El sueño

Para tratar de entender lo que eran las relaciones de poder en el interior de las grandes familias feudales, los usos y los ritos de una sociabilidad privada, ¿no es acaso lo mejor comenzar por considerar los sueños, las representaciones imaginarias de la perfecta morada, y partir del paraíso, de la estancia de los elegidos en el otro mundo? De los textos que lo describen, cabe fijarse ante todo en los que cita Jacques Le Goff en su *Purgatorio* (págs. 151-153), y que datan de la más alta Edad Media. Según la visión de Sunniulfo, relatada por Gregorio de Tours, los que triunfan de las

pruebas de este mundo acceden a “la gran mansión resplandeciente de blancura”, y viene a ser análogo lo que alcanza a ver dos siglos más tarde otro visionario. “Al otro lado del río, grandes y altos muros resplandecientes”; si bien san Bonifacio, que es quien deja constancia de este segundo sueño, pone en guardia a sus lectores y explica: “Se trataba de la Jerusalén celestial”. Por tanto, no una mansión, sino una ciudad: la metáfora es política, urbana, se refiere a la ciudad que, a pesar de su decadencia de entonces, sigue siendo fascinante gracias a todos aquellos monumentos al borde de la ruina, a lo que viene a añadirse el recuerdo de Roma, un refugio, público desde luego, dispuesto a acoger a todo el pueblo de Dios. Por otra parte, las arcadas que enmarcan las figuras de los evangelistas en las miniaturas carolingias no evocan precisamente una corte, sino los pórticos del *forum*. Sobre esta imagen primitiva, vino más tarde a sobreponerse la figura doméstica: la Iglesia romana pretende seguir apareciendo como la representación de una fortaleza. Pero, sin embargo, sigue siendo ante todo morada: sobre el tímpano de Conques, a la derecha del Cristo-juez, del lado bueno, oponiendo sus alineaciones sosegadas al desorden de la parte izquierda donde los condenados se ven engullidos, puede distinguirse un símbolo arquitectónico: unas hornacinas abiertas a un lugar de concordia, a aquella paz de la que se disfruta en comunidad en el corazón de la clausura, pero cubiertas como por un manto y reunidas en una habitación colectiva por una sola techumbre protectora. Por la misma época, Bernardo de Claraval apostrofaba al paraíso en estos términos: “Oh mansión maravillosa, preferible a las más queridas tiendas”, como un recinto sólidamente construido, para afincarse en él, y descansar, tras la vida inestable, desorientada, del *homo viator*: una morada, indudablemente.

Si se pasa de lo imaginario de los hombres de Iglesia al de la caballería, he aquí un texto escrito a fines del siglo XIII para la diversión mundana; construido sobre un tema sagrado, el espíritu cortés lo penetra de manera casi sacrílega; se titula la *Court de paradis* (lit. *Corte de paraíso* o *paradisiaca). Court* con una te, o sea *curtis*. Pero también *curia*: Dios Padre “quiere reunir su corte”, una corte plenaria, el día de Todos los Santos. Hace acudir, por tanto, a los señores y a las damas de su casa; sus heraldos van “por los dormitorios, las cámaras y los refectorios”. La mansión es vasta, repartida como lo están en esta época los castillos más modernos en diversas piezas, cada una de ellas reservada a una categoría particular de la sociedad doméstica; una cámara es para los ángeles, otra para las doncellas… En cualquier caso, la reunión que va a celebrarse es la propia de una familia; de hecho, lo que Jesucristo tiene ante sus ojos es su “mesnada”, “aparejada para alegrarse”. He aquí la expresión clave: una fiesta, y en esta ocasión un baile. En el lugar de honor preside la señora de la casa: Nuestra Señora. Música y danza: la sociedad entera invitada a cantar. Ingenuamente, se nos muestra el paraíso como una casa jubilosa en la plena intensidad de su sociabilidad, reunida, al unísono del canto llano y en el círculo de la ronda, por el amo, el *senior*, cuyo deber consiste en “entretener a la corte”. Aquí se interfieren la visión sagrada —alegría inefable, coro seráfico, caridad unificante— y

la profana, la cortés —amor delicado, a manera de caridad, que reúne en un cuerpo, para el buen orden, a todos los comensales del príncipe.

Un poema como éste nos lleva a orientar las pesquisas hacia la literatura de evasión cuyos vestigios se multiplican a partir de finales del siglo XII. Se descubre en ellos mansiones de ensueño que ya no son celestiales. De los textos más significativos, analizados durante uno de nuestros encuentros en Sénanque por Michèle Perret, emergen principalmente tres impresiones. La primera es la de una imprescindible clausura y se advierte así, desde que se aproxima uno al umbral del siglo XIII, cómo se despuebla el área circunscrita por estos muros, cómo se convierte en el marco de una aventura solitaria. Segundo rasgo: la imagen doméstica ideal se halla muy fuertemente erotizada en aquellas obras compuestas por "jóvenes", por hombres célibes; la imagen es la de una especie de reserva de mujeres, encerradas, guardadas y tanto más tentadoras: la torre de las doncellas, llena de muchachas. Se transparenta aquí el fantasma recurrente de la libre copulación, reprimido, que también puede identificarse traspuesto a mito de los orígenes en el relato de Dudon de Saint-Quentin a comienzos del siglo XI, así como en las conversaciones mantenidas, trescientos años más tarde, por el cura Clergues en *Montaillou,* y que los defensores de la ortodoxia proyectaron a su vez, con intención difamante, sobre las reuniones secretas, nocturnas y fascinantes de las sectas heréticas. Sin embargo, cuando, en la novela cortés, se localiza el juego amoroso, cuando, una vez forzado el recinto cerrado, el héroe logra apoderarse de una de las mujeres prohibidas, la unión, adúltera, tiende a tener lugar en un lugar subterráneo: el amor no se hace a la luz y, cuando es ilícito, ha de soterrarse, hablando con propiedad. Mientras que, en el sueño profano, y ésta es la tercera impresión, la morada perfecta es aérea y luminosa: mil ventanas, y la oscuridad acosada por la proliferación de las luminarias. La imagen se refuerza con el recuerdo de los jardines sobre el Orontes, las delicias turcas, las aguas murmurantes y todos los aderezos imaginables. El paraíso se fantasea como una mansión abundantemente poblada, exultante, y la casa perfecta como un paraíso relumbrante, preparado para las dichas de la vida.

En el monasterio, modelo de lo privado

Porque no dejaba de ser posible contemplar con los propios ojos sobre la tierra algunas réplicas de las mansiones paradisiacas. Se trataba de los monasterios benedictinos, que pretendían ser su proyección en este bajo mundo, a la vez que sus antecámaras y sus prefiguraciones. Se presentaban por consiguiente como ciudades cerradas. Ante todo unos muros, un "claustro" *(claustrum),* cuyo acceso tenía que hallarse estrictamente controlado, una sola puerta, abierta o cerrada a ciertas horas como la puerta de las ciudades, y de ahí la importancia primordial de una

dependencia, la hospedería que regía cualquier relación entre el interior y el exterior. Aunque los monasterios eran en primer lugar unas casas, cada una de las cuales abrigaba una “familia”, unas casas que resultaban ser, en efecto, las más perfectas, las mejor ordenadas: por una parte, desde el siglo IX, los recursos más abundantes convergían hacia la institución monástica, impulsándola así hacia la vanguardia del progreso cultural; y por otra, todo se encontraba allí organizado en función de un proyecto de perfección, inequívoco, bien establecido, rigurosamente calculado, la regla de san Benito. Como sucede además que no hay ninguna otra casa que nos sea tan bien conocida como éstas, cuyas ordenanzas interiores se ponen de manifiesto gracias a cuantiosos documentos explícitos, parece un buen método proseguir mediante su examen la indagación de cómo se comportaban en conjunto los ricos en el ámbito privado.

Entre 816 y 830, al tiempo que se difundía el renacimiento carolingio, y que el emperador Luis el Piadoso ultimaba la reforma monástica, aplicando fielmente el modelo benedictino, se había configurado un esquema teórico. Nos hallamos ante el trazado de la disposición ejemplar del espacio cenobítico: el célebre plano de San Gall, dibujado a escala, acompañado de una leyenda, sobre cinco trozos de pergamino cosidos. Fue sin duda el obispo de Basilea quien se lo envió al abad Gozberto, preocupado con la reconstrucción de la abadía. De alcance teórico, en efecto, por su voluntad de correspondencia estricta con las armonías universales, orientado y construido sobre los ejes del mundo en perfecto equilibrio aritmético, el plano descansa sobre un módulo de base de cuarenta pies, con la nave de la iglesia constituyendo el soporte de toda la composición. Ya que la iglesia se levanta en el corazón de este organismo, punto de intersección entre la tierra y el cielo: en este preciso lugar se lleva a cabo la unión con el paraíso, cuando la comunidad se reúne en él para cumplir su función primordial, cantar las alabanzas de Dios al unísono con los coros angélicos.

Al sur del espacio litúrgico se halla establecida la residencia de la fraternidad. Sus disposiciones son semejantes a las de la *villa* antigua: un patio interior adosado a la iglesia; de un lado, la bodega, las reservas de alimentos, la cocina, la panadería; a continuación el refectorio, y encima un almacén para las prendas de vestir; por fin, contra el tercer muro, flanqueada por los baños y la letrina, una sala sobre la cual, en el piso superior, está el dormitorio que comunica con la iglesia; contiguos a esta residencia se extienden en toda su amplitud los anejos para la producción agrícola y artesana, las huertas, los hórreos, las caballerizas, los establos, los talleres y las casas de los servidores domésticos. Al norte, al otro lado de la iglesia, a la que se halla igualmente adosado, se encuentra el alojamiento del padre, del abad, una casa provista de su propia cocina, de su propia bodega, así como de sus propios baños. Al nordeste, en otra residencia, se hallan recluidos los alejados temporalmente de la comunidad fraterna, los enfermos y los novicios; residencia autónoma, pero desdoblada, ya que el local dedicado a las purgaciones y las sangraduras se encuentra

relegado al ángulo extremo; finalmente, cerca de la puerta, al noroeste, los extraños a los que se ha franqueado la clausura se albergan en dos casas abastecidas del mismo equipo completo; la más próxima a la residencia del abad acoge a los visitantes distinguidos y a los escolares “externos”, que no forman parte de la familia; la otra, situada del lado de los hermanos, se reserva a los pobres y a los peregrinos.

Se advierte claramente que semejante organización de lo que trata es de reflejar las estrictas jerarquías de la corte celestial. En el centro está el lugar de Dios, el santuario; a su derecha, en la prolongación del tramo norte del transepto, el del abad, aislado: como al jefe de la familia, se le alza en solitario sobre un plano superior; a la izquierda del Todopoderoso, en tercer grado, se sitúa el grueso de la parentela, los hijos, todos ellos hermanos, todos ellos iguales, los monjes, homólogos de los ángeles, formando como éstos una milicia, una guarnición cuidada por un servicio doméstico siempre a su disposición en el refectorio, en virtud de un ideal de autarquía, de suficiencia; en el punto más alejado de la puerta, que es la fisura abierta al mundo corrompido, se juntan los inválidos y los jóvenes reclutas en periodo de formación, niños, viejos —así como los mismos muertos—, el cementerio se halla en este recinto; porque la parte más vulnerable de la comunidad debe, en efecto, estar al margen, resguardada, en razón de su debilidad, pero también protegida por la divina diestra; a esta misma derecha se encuentran los lugares consagrados a las funciones espirituales, la escuela y el taller de escritura, mientras que lo material, sustento del cuerpo, se relega a la izquierda de Dios. Es de notar también que las tumbas se alinean hacia el este, del lado de la aurora, símbolo de la resurrección, mientras que, hacia el oeste, del lado del poniente, de la perversidad del siglo, se alojan las gentes de paso.

Este proyecto fue el que se aplicó a los monasterios del siglo IX, algunos de ellos inmensos y desmesuradamente poblados: en Corbie, en 852, vivían 150 monjes; se daba de comer permanentemente a la puerta a 150 viudas y se recibía cada día en la hospedería a 300 huéspedes, al tiempo que los servicios desbordaban ampliamente fuera de la clausura, formando una importante población, como en torno de Saint-Riquier, en calles asignadas cada una de ellas a un equipo especializado de trabajadores. Sin embargo, en el plano de San Gall, correspondiente a la época feudal, las disposiciones generales del espacio monástico aparecen en contigüidad unas de otras; pero precisamente una tendencia a la concentración progresiva de algunas de ellas condujo al alejamiento de las restantes. Esto se comprende muy bien al ver cómo era el Cluny del abad Odilon, a mediados del siglo XI (antes de las fastuosas construcciones de su sucesor san Hugo quien, tratando de desarrollar un sueño, el sueño imperial, lo hizo con referencia a otro modelo arcaizante urbano, que atribuía más espacio a lo público). La orientación es la misma; una puerta en el mismo lugar; la iglesia en el centro, ligeramente desplazada; una edificación de la misma estructura para la comunidad fraterna; los enfermos y el cementerio al este; al oeste, un amplio patio de recepción, y la hospedería, desdoblada a su vez en dos. Pero no hay ya

residencia particular para el abad, que aquí se reintegra en medio de sus hijos; como tampoco talleres, ni hórreos en el interior del recinto. En efecto, de acuerdo con la interpretación cluniacense de la regla de san Benito, el trabajo manual impuesto a los monjes se había reducido a meramente simbólico; se mantenía el ideal de suficiencia, pero el abastecimiento incumbía a unas explotaciones satélites, a unos "deanatos" dispersos por el campo, cuya estructura reproducía en forma más modesta, como se advierte hoy mismo con toda claridad en lo que subsiste del deanato de Berzé, las instalaciones de la casa madre. Ésta no conservaba de hecho más anejos contiguos que las caballerizas; en una civilización ecuestre como ésta, el gusto por el caballo había penetrado en las usanzas monásticas: el abad de Cluny sólo se dejaba ver fuera del monasterio rodeado de un numeroso escuadrón. De la fabricación del *vestitus*, las distintas piezas de la indumentaria, de la provisión de los *exteriora*, todo lo que se adquiría fuera, estaba encargado en un "burgo" establecido a las puertas de la abadía, poblado de negociantes, artesanos y sirvientes asalariados, porque la comunidad estaba comenzando a echar mano con menor parquedad del instrumento monetario. De esta manera, en el seno de su clausura, el monasterio se había vuelto más homogéneo. Era efectivamente una sola vivienda. Se advierte con toda nitidez cómo, en su dimensión privada, la vida se hallaba regida por un conjunto de textos, de códigos consuetudinarios y de estatutos, que fijaban minuciosamente los usos.

La cultura cluniacense concibió en efecto la convivialidad como una liturgia permanente y estrictamente ritualizada. Se ordena en torno de la persona del abad, integrado en adelante en la comunidad que dirige, y de la que no se separa ni para la comida ni para el descanso; si enferma, se une a los restantes enfermos en la enfermería; desempeña sus faenas en la cocina por turno como los demás. Se subraya así un rasgo importante, la voluntad reforzada del codo con codo, el temor al aislamiento: la vida privada se ha vuelto tan gregaria que el jefe de familia no dispone ya de un sitio al que retirarse al margen de los demás. Por el contrario, se han acentuado con respecto a él los signos de deferencia. Cuando llega o se retira, se levantan todos, así como se inclinan a su paso; en el refectorio se colocan dos cirios ante él y, cuando se dirige a la iglesia o a la sala capitular para la reunión cotidiana, uno de sus hijos lleva una luz encendida delante de él, lo mismo que cuando ha de desplazarse por la noche a lo largo de las dependencias conventuales. Al regreso de sus viajes, toda la comunidad se presenta ante él debidamente acicalada; a la entrada del templo, el abad abraza a los monjes, uno tras otro —rito de la acogida paterna— y ese día se sirve en el refectorio un plato suplementario —rito de la comida festiva—; por lo demás, se le distingue de los otros también en la mesa: se le presentan manjares más finos y vino de mejor calidad. La luz, el beso, el vino, el cortejo, todo el aparato de una "entrada jubilosa", como se dirá más tarde de los reyes. El abad es, en efecto, el amo.

Tiene bajo su exclusiva autoridad y rige con soberanía la sociedad doméstica entera. Pero no la gobierna él solo. Le asiste un equipo, un cuerpo intermedio, cuyos

consejos ha de aceptar, constituido por aquellos a quienes los códigos consuetudinarios denominan los *seniores*, una palabra que pone de relieve lo que es un rasgo primordial de sociabilidad interna, la necesaria subordinación de la juventud a los ancianos. El abad cuenta además con el apoyo de los jefes de servicio, de los oficiales. El “primero”, el *prior*, es una especie de vice-amo, que suple en todo al abad cuando éste no se encuentra a disposición. Los responsables de los cuatro sectores están a sus órdenes. La iglesia está confiada al sacristán, que la abre y la cierra a las horas prescritas, se ocupa del cuidado de los accesorios de uso litúrgico y de los instrumentos sagrados que utiliza la comunidad para el cumplimiento de su función específica. Al camarero se le confía lo que se guarda en lo más interior de la casa, en la “cámara”; es, por tanto, el responsable del dinero, y de lo que se procura con él —que no cesa de aumentar durante los siglos XI y XII—: todo lo que entra en el monasterio, por donación, renta o compra, en tejidos, en vino, en metales preciosos o en moneda, va a parar a sus manos, que son las que aseguran su juiciosa distribución; él es quien renueva cada primavera el vestuario de los monjes, y cada otoño, en vísperas de Todos los Santos, sus jergones y los paramentos de sus lechos; como es el que proporciona las herraduras para los caballos, las navajas de afeitar y provee a todo el alumbrado menos al de la iglesia. Lo referente al *victus*, a los víveres, y que normalmente es producto de las tierras del dominio, es algo que concierne al cillero o despensero; es el dueño de la despensa o bodega, donde duerme un monje de guardia y se mantiene ininterrumpidamente una luz encendida; el mismo que reparte, cada día, las raciones de comida, con la ayuda del encargado de la custodia del vino y del encargado del granero, que es el que reparte la harina y también el agua, y que se cuida en consecuencia del lavado de la ropa; y finalmente, con la ayuda del condestable, que es quien pone orden en el boato profano de Cluny, la caballería.

Las relaciones con las gentes de fuera, menos puras y que se mantienen en un nivel inferior al de la dignidad monástica, constituyen el cuarto oficio, compartido por el hostelero y el limosnero. Éste reparte las sobras entre los indigentes; fuera de los muros, en la aldea, visita cada semana a los enfermos obligados a guardar cama (pero no a las mujeres: unos sirvientes laicos a sus órdenes son los encargados de esta tarea) y mantiene dentro del claustro a dieciocho pobres racioneros, o sea pensionistas: se trata de aquellos habituales pobres de solemnidad cuya presencia se consideraba entonces indispensable en cualquier casa acomodada. Del limosnero depende también la acogida a los pobres de paso: albergarlos es una función de caridad. En cambio la de la hospitalidad es algo muy distinto: los viajeros de calidad, que proceden del mismo medio social que los monjes, y a los que éstos reciben como amigos —y a estas gentes se las reconoce porque no viajan a pie sino a caballo—, se alojan en otros locales que administra el propio hostelero. En el curso de la campaña de construcción llevada a cabo por al abad Hugo a fines del siglo XI, esta hospedería se convirtió en una imponente edificación de 135 pies por 30, dividida en dos partes —y he aquí, bruscamente, un rayo de luz dirigido sobre lo que estamos tratando

precisamente de ver, las ordenanzas domésticas de la aristocracia laica—; dos dormitorios, uno para los hombres, con cuarenta jergones y cuarenta letrinas individuales, y otro, con treinta lechos y treinta letrinas, para las damas, “las condesas y las demás mujeres de honor”; entre ambos, estaba el refectorio en que se encontraban los dos sexos ante unas mesas dispuestas al efecto; era una sala suntuosa, provista de manteles, de copas, servida por una abundante servidumbre, un maestresala, un cocinero, un portero, un muchacho encargado de la limpieza de las polainas y de traer el agua, y un burrero que abastecía de leña para la chimenea, todos ellos asalariados a las órdenes del hospedero, que era el intermediario con el exterior, en contacto con lo que ensucia; y precisamente por ello, no lo olvidemos, encargado por oficio de la limpieza de todas las letrinas del monasterio.

Los forasteros penetraban, por tanto, en aquel espacio privado, compartiendo por un tiempo la existencia de quienes eran sus habitantes permanentes: la convivialidad aparece por consiguiente como algo normalmente abierto, y la acogida, de acuerdo con el estatuto social de los huéspedes, como muy ceremoniosa para con los de rango más elevado: en Cluny, la comunidad acudía en cortejo a recibir a los príncipes. No obstante, todos aquéllos que franqueaban el umbral, dejando atrás el espacio público, tenían que cambiar de estado, y adoptar el de penitentes, desde el momento en que se los introducía en esta forma particular de *privacy* que era la monástica: así, por ejemplo, las esposas no compartían en el interior de la clausura sus lechos con sus maridos. Las mujeres solas, y en concreto las viudas, que decidían acabar sus días junto a una comunidad religiosa, eran admitidas por breve tiempo en la iglesia para los oficios mayores, pero residían en el exterior del recinto, en su propia vivienda, así Ida, condesa de Boulogne, en medio de su séquito de protegidas y sirvientas, o la madre de Guibert de Nogent, a la puerta del monasterio de Saint-Germer-de-Fly. Y si los extraños tenían acceso en ciertas horas al área dispuesta para aquella fiesta suntuosa y semipública que pretendía ser la liturgia cluniacense, algo que puede parecer el equivalente a las ceremonias de la coronación en el palacio real, se los mantenía siempre estrictamente alejados (cosa que sucedía también con el pequeño equipo de sirvientes domésticos, alimentados con el pan negro de los pobres) del ámbito privado reforzado donde se alojaban los amos, el núcleo de la “familia”, la fraternidad agrupada en torno de su padre.

Esta última, de conformidad con el orden que prescriben las costumbres cluniacenses, se reparte en cuatro grupos, alojados en cuatro zonas distintas: el noviciado, la enfermería, el cementerio y el claustro.

Separada de la iglesia por la de los monjes, la residencia de los novicios es un lugar transitorio y como de gestación: aquí es donde se opera, lentamente, la reproducción espiritual de la comunidad; y donde se mantiene a unos niños, ofrecidos desde muy jóvenes por su linaje, y educados bajo la dirección de un maestro; cuando ha acabado su aprendizaje, una vez que se los ha formado en las complejas maneras de conducirse, y saben cantar, hacer lo que es debido, y expresarse por señas durante

el tiempo de silencio, se los transfiere entre los adultos, con toda solemnidad. Es un rito de adopción, de integración. En primer lugar, un acto personal de compromiso, la profesión: se trata de una fórmula escrita, firmada, leída y luego depositada sobre el altar, ante la comunidad reunida; a continuación, los gestos que simbolizan, como la investidura caballeresca, la admisión en un grupo funcional: el hasta hace poco novicio acaba de equiparse, endosándose la parte de la vestidura monástica que le falta aún, la cogulla; después una mímica de acogida: el beso de paz que el recién admitido recibe en primer lugar del abad, y luego de cada uno de sus hermanos; y por fin, tres días de retiro, de recogimiento consigo mismo, en lo íntimo, en lo secreto, en lo más privado. Todos estos signos, como los ritos previos, de vigilia y de baño impuesto al nuevo caballero, son los de una muerte seguida de una resurrección; aunque lo más destacable es el retorno, durante tres días, a la soledad. Es una prueba. Para llegar a ser un monje hay que sumergirse en el silencio total la cabeza cubierta por la capucha, el cuerpo entero dentro de la cogulla, noche y día: como si se tratara de una envoltura, de una pequeña casa dentro de la grande, de un capullo donde se lleva a cabo la metamorfosis, de una clausura interior, con vistas a un retiro, a una retirada semejante a la de Cristo en el sepulcro, a fin de alcanzar un renacimiento, bajo una forma diferente.

La enfermería es igualmente un tamiz, un lugar de espera: una porción de la comunidad se encuentra allí aislada durante un cierto tiempo porque está manchada. En efecto, a la enfermedad se la considera como la marca del pecado; quienes se ven afectados por ella han de alejarse de los demás hasta su purificación. En el monasterio de Cluny, la enfermería tenía dos piezas para las abluciones purificadoras, el lavatorio de los pies y el de la vajilla, y otras cuatro amuebladas cada una de ellas con un par de lechos —si bien era privilegio del abad poder reposar solo en una de ellas—; adosada a ellas había una cocina particular, porque los monjes enfermos, impurificados por la enfermedad, seguían un régimen alimentario diferente: ya no se les prohibía comer carne, porque se pensaba que les devolvería la sangre y el ardor a sus cuerpos debilitados; pero el hecho de volver a ser carnívoros durante un tiempo los excluía todavía más, y en particular los alejaba de la comunión; por eso, a los moribundos, después de la extremaunción, dejaba de serles servida, ya que iban a estar comulgando todos los días y era muy importante acercarlos al estado evangélico, alejándolos progresivamente del carnal. Como excluidos temporales que eran, a los pensionistas de la enfermería se los reconocía con facilidad por su bastón, signo de debilidad, y por su cabeza cubierta, signo de penitencia. Porque, si estaban enfermos, es que eran pecadores: debían, por tanto, esforzarse por alcanzar la purificación mediante prácticas penitenciales; y una vez curados, antes de reunirse de nuevo con los demás, habían de proceder aún a una última purificación, recibiendo la absolución.

Para la mayoría, la estancia en la enfermería precedía a la entrada en el otro mundo, y este tránsito era también una ceremonia ritual y colectiva. Nadie moría

solo: el fallecimiento era un acto menos privado que casi todos los restantes. En torno del moribundo, como sucedía en la sociedad profana con respecto a las bodas, se organizaba una especie de fiesta en la que la convivialidad alcanzaba su plenitud. El enfermo, cuando su estado se agravaba, era trasladado por dos de sus hermanos fuera de la enfermería, y conducido en medio de la asamblea, a la sala de reunión llamada capitular, a fin de que hiciera en público su última confesión, tal como tenía que ser: el moribundo era devuelto enseguida a la enfermería para recibir la comunión y la extremaunción, y despedirse de la comunidad: tras haber besado la cruz, intercambiaba el beso de paz con todos sus hermanos, comenzando por el padre abad, igual que lo había hecho al acabar su noviciado. Desde el momento en que entraba en agonía se le velaba sin interrupción; se colocaban ante él cruces y cirios, y todos los monjes, avisados por los golpes que se daban contra la puerta del claustro, se reunían y recitaban, en lugar de su hermano, el *Credo* y las letanías. Una vez que había entregado su alma, sus iguales en la jerarquía de la edad y los oficios lavaban su cuerpo, lo trasladaban a la iglesia y, después de la salmodia, lo sepultaban en el cementerio. Este último formaba parte del sector más privado del recinto reservado a aquella fraternidad que constituía la comunidad monástica; era el tercer cuarto de semejante espacio familiar. Los difuntos, en efecto, no se hallaban separados en absoluto de sus hermanos vivos. En el aniversario de su muerte, se servía en el refectorio una ración suplementaria y bien sabrosa; se pensaba que seguían perteneciendo a la comunidad, que comían con ella —con ella sola, porque de esta comida se excluía a los extraños, mientras que los pobres de la familia recibían sus sobras— y que compartían de nuevo su vida carnal en virtud del rito esencial de la convivialidad.

Quedaba el último cuarto, la vivienda. Establecida en Cluny en el centro de la *curtis*, aspiraba a ofrecer la imagen de lo que debería ser sobre la tierra una vida privada perfecta, y para esto se procuraba aproximarse a las ordenanzas del mundo celestial. Como una ordenación de los cuatro elementos del universo visible, el aire, el fuego, el agua y la tierra, en su espacio interno, el patio interior que se conoce con el nombre de claustro es como la forma introvertida de la plaza pública, plegada toda ella sobre lo privado, con su deambulatorio cubierto; como es la ordenación del tiempo, rigurosamente reglamentado al hilo de las estaciones, de las horas del día y de las de la noche; y la ordenación de las actividades funcionales armoniosamente repartidas entre los distintos compartimentos de la edificación. El cuidado con mayor esmero, el más adornado de éstos era el consagrado al *opus Dei*, al quehacer dedicado a Dios, oficio específico de los religiosos, a la plegaria, cantada a pleno pulmón, por todos a la vez: la iglesia. A su costado, orientada como ella, se hallaba dispuesta para las palabras y las reuniones de justicia el *aula* o sala, homóloga de la antigua basílica, vuelta también a su vez hacia lo interior, ya que cuanto en ella se dijera era privado y secreto; cada día, después de la hora de prima, los hermanos sanos y que no estaban castigados se reunían en ella corporativamente para tomar conciencia ante todo de su

cohesión mediante la lectura de un capítulo de la regla y de la lista de los difuntos, presentes de nuevo a la llamada de su nombre, para tratar también, en común, de los asuntos temporales como lo haría el consejo de un príncipe feudal, y para proceder por fin en familia a las correcciones mutuas: la sala capitular era el lugar de una autocrítica permanente donde la denuncia de las faltas a la disciplina por el culpable mismo o por los demás proveía con regularidad al restablecimiento del orden interior. Los reos de alguna falta eran ante todo flagelados —pena característica de una justicia doméstica privada, la del esposo sobre su esposa, la del padre sobre los hijos, sus sirvientes o sus esclavos— y luego, durante el tiempo de su purificación, separados de la comunidad, hasta el punto de recibir aparte su comida, y de tener que permanecer a la puerta de la iglesia, en castigo, la cabeza constantemente cubierta, alejados del resto, aislados —y lo importante para nosotros es encontrarnos de nuevo con la soledad entendida como un exilio. Como una prueba. Como un castigo.

Una vez purgada así la falta, la oveja perdida se reintegraba al rebaño en el refectorio. Tomada en común todos los días, la comida —doblada en ciertas estaciones con una colación— adoptaba un aspecto ceremonial, algo así como una celebración de la unidad fraternal. Los monjes la tomaban sentados, en buen orden, a unas mesas cuyos manteles se cambiaban cada dos semanas: un banquete de príncipes en el que cada comensal encontraba, al entrar, en el puesto designado para él, un pan y un cuchillo; las escudillas se traían de la cocina y el vino de la bodega, servido en unas medidas llamadas “justas”, una para cada dos monjes. La regla imponía que se bebiera sin meter ruido, que se controlaran los gestos, en perfecta disciplina, una vez que el abad había dado la señal, en medio del silencio. Era una auténtica comunión, mientras los espíritus se mantenían ocupados, alejados de la concupiscencia por el texto que leía en alta voz uno de los hermanos.

A la caída de la tarde comenzaba el tiempo del peligro, de las peores agresiones diabólicas. Era preciso entonces apretar las filas, guardarse mejor: en el dormitorio que se extendía en el piso superior, dominando cualquier amenaza rampante, el lugar más retirado de la casa, no se permitía ninguna situación de aislamiento o soledad, y el abad permanecía siempre en medio de sus ovejas. Había luces durante toda la noche, así como vigilantes: como si fuera un campamento. Pero cada uno se acostaba en su propia yacija, que la regla prohibía formalmente compartir: el imperativo comunitario cedía únicamente en este caso ante el temor, inexpresado pero obsesivo, a las tentaciones homosexuales. Porque, en último análisis, el carácter fundamental de la convivialidad monástica era sin lugar a dudas el de la más estricta “gregaridad”, en la que cualquier intimidad o secreto habían de compartirse ineluctablemente, y la soledad se consideraba a la vez como peligro y como castigo.

Topografía de la casa noble

Era preciso recorrer las construcciones monásticas antes de aventurarse en el estudio —mucho menos seguro, porque las informaciones resultan incomparablemente menos rigurosas— de la disposición de lo privado en las grandes mansiones laicas. Era necesario a la vez que legítimo, porque éstas se parecían mucho a los monasterios de la congregación cluniacense, los cuales, a su vez, acogían cada uno una familia holgadamente situada, persuadida de que dominaba desde arriba la masa del pueblo y mostrando un gusto muy pronunciado por el lujo y los gastos dispendiosos. Las diferencias pueden reducirse prácticamente a dos únicos puntos.

Por una parte, los dirigentes de la aristocracia laica contribuían de otra manera al bien común; no habían huido del mundo y su vocación consistía en combatir el mal con las armas, no con la plegaria; esto determinaba la manifestación ostentosa de una porción mucho más amplia de su vida privada e inscribía ésta en un marco espacial apropiado desde generaciones para el ejercicio de la función pública, militar y civil: la casa noble tenía forzosamente mucho que ver con la fortaleza y el palacio.

Por otra, mientras que de la familia monástica, purificada, se habían eliminado todos los gérmenes de debilidad, la feminidad y la infancia, por ejemplo (a los oblatos de los noviciados cluniacenses se los veía y trataba como a adultos de talla reducida), los jefes de las familias nobles tenían el deber de ayuntarse y engendrar una descendencia legítima. Desde este punto de vista, la fecundidad conyugal constituía el fundamento del orden. Ni una mansión sin matrimonio o pareja conyugal, ni una pareja conyugal sin mansión. Cada casa se hallaba organizada en torno de una pareja procreadora, y sólo de una; los hijos que se casaban se veían expulsados de ella, lo mismo que los viejos, ya que a las viudas se las relegaba a los aledaños de los monasterios, y a los padres demasiado avanzados en años se los empujaba, o bien hacia el retiro religioso, o bien hacia la peregrinación a Jerusalén, preparatoria de la muerte.

Nuestras pesquisas comenzarán, como hemos hecho con esta preliminar, de la que han sido objeto los monasterios, por la exploración del espacio privado, o al menos de lo que es posible llegar a alcanzar de él, ya que sus vestigios se han degradado mucho más que los de las formas de vida de los monjes. Aunque, al menos en Francia, se han visto escrupulosamente examinados desde hace algún tiempo por una arqueología atenta a los aspectos cotidianos de la vida. Gracias a estas investigaciones, cabe decir que las casas aristocráticas se multiplicaron considerablemente entre el año mil y el final del siglo XIII, y que el movimiento que las diseminó parece haberse acelerado en dos ocasiones. La primera fase de expansión cubre el inicio del siglo XI, el momento en que se fragmentaron los principados, o se dispersaron los atributos del poder regio: aquí y allá se levantaron edificios de aire militar, con sus torres, a fin de justificar la explotación del pueblo campesino, la percepción de exacciones que se suponía que servían para sufragar el mantenimiento de la paz. La segunda comenzó a finales del siglo XII y se prosiguió durante ciento cincuenta años; entonces proliferaron construcciones más modestas,

las “casas fuertes” o fortalezas: en Borgoña, en las comarcas de Beaune y de Nuits, entre 240 lugares habitados, incluidos los caseríos, se han localizado los restos de 75 construcciones de éstas, a veces concentradas algunas de ellas sobre un mismo territorio, y no pocas de las cuales eran la sede de una justicia independiente que castigaba los crímenes públicos. Semejante dispersión se vio favorecida principalmente por cuatro factores: el enriquecimiento de la clase dominante, beneficiaria del crecimiento agrícola y de las larguezas del Estado constituido; la disolución de las grandes familias a causa del hecho de que los caballeros, hasta entonces domésticos, establecían sus hogares en sus respectivas casas; el ablandamiento del estricto control ejercido con anterioridad por los jefes de linaje sobre la nupcialidad de los jóvenes, lo que llevaba consigo una menor repugnancia al matrimonio de los menores y la necesidad de construir una casa para cada nueva pareja; y finalmente la disgregación de las castellanías que llevó a una mayor fragmentación de los poderes efectivos, limitados en adelante al marco de la parroquia bajo la autoridad eminente del poder estatal. Hay un primer hecho que se impone en cuanto se dan los primeros pasos de esta investigación: durante los siglos XI y XII, en la Francia septentrional, se fueron multiplicando las células de convivialidad aristocrática, y esta multiplicación provocó la vulgarización progresiva de los modelos de comportamiento elaborados en las casas-matrices, que fueron las de los príncipes.

Había que hacerle sitio a la vez a lo público y a lo privado, a la ostentación y al recogimiento, algo que imponía su respectiva estructura. He aquí un texto que nos la describe, un pasaje de la biografía del obispo Juan de Thérouanne, que data del primer tercio del siglo XII: “Los hombres más ricos y más nobles de la región tienen costumbre de amontonar tierra para levantar con ella un montículo, lo más alto que puedan, excavar alrededor un foso todo lo ancho que les sea posible y muy profundo, fortificar el montículo con una empalizada de troncos sólidamente unidos, guarnecer el recinto con torres si les es posible, y edificar dentro del cierro, en el centro, una casa, una verdadera fortaleza, que domina el conjunto y cuya puerta de entrada es sólo accesible a través de un puente (…)”. Aplanamiento de tierras, recinto cerrado en torno al lugar de la habitación, una sola puerta: las disposiciones son análogas a las del monasterio. Aquí, no obstante, se acentúa el carácter defensivo, y ello sucede siempre, incluso en los periodos en que se ha instalado de alguna manera la paz. Así, por ejemplo, en la Borgoña del siglo XIII, las casas fuertes se distinguen por sus fosos, por sus “terraplenes”, o elevaciones de tierra que rodean un patio, y por su torre, sobre todo, con frecuencia el único elemento fortificado, pero indispensable: era el símbolo del poder, del *dominium* (término del que se derivan, en francés, palabras como *danger* —peligro— y *donjon* —baluarte—), del poder de proteger y de explotar. Emblema, signo funcional, como lo eran el estandarte o el campanario de la iglesia monástica, la torre no se hallaba por lo común habitada: los arqueólogos sólo

en raras ocasiones han descubierto en ellas algún que otro vestigio de lo cotidiano; la vida estaba en otra parte, en la "casa" *(domus)*, a veces medianera.

Como estaba construida con menor solidez, apenas si queda algo de ella. Pero es posible adivinar a veces algo de su organización interna en los casos en que, ocupada por un gran príncipe, se la empezó a construir en piedra. Tal es el caso, en el castillo de Caen, de un edificio rectangular de 30 metros por 11 de extensión y de 8 metros de altura, edificado durante la segunda mitad del siglo XII. Dos niveles, sin bóveda. En la planta baja, unos pocos huecos, agujeros para detritus en el suelo, un hogar central, una cisterna: una bodega sin duda alguna, y una parte al menos destinada a cocina. En el piso alto, "noble", seis grandes vanos, varias chimeneas murales y una puerta a la que se accedía por una escalera exterior. Estas ruinas se vuelven más expresivas cuando se las compara con un estadillo de los gastos que hubo que hacer hacia 1180 para la reparación del castillo: estas cuentas, después de la torre, el recinto y la capilla, evocan también las "cámaras" y la "sala", o sea con toda verosimilitud, los elementos que acogía la edificación de la que hablamos. Michel de Boüard, que es quien la ha excavado, propone que se distingan en ella "la sala en que se pone de manifiesto el poder *público*" y "las habitaciones *privadas* del príncipe". Por tanto, como en el monasterio, nos hallamos aquí ante una repartición, en este caso mucho más marcada, de los espacios abiertos sobre todo a las manifestaciones del poder frente a los que se dedican a lo más privado y secreto. La parte pública aparece como esencialmente dispuesta para el festín: el dueño se manifestaba allí en el trance de dar de comer a sus amigos, a plena luz: ventanas, chimeneas, luminarias, manjares llevados ceremoniosamente desde el espacio inferior donde unos sirvientes subalternos los habían preparado. En cuanto a la cámara, lugar de "privanza", de familiaridades, es razonable pensar que estaba contigua, aislada de la sala por un tabique, que ha desaparecido, o incluso por un simple tapiz como en Vendôme o en Troyes; a menos que se la haya construido aparte, con materiales más frágiles y que no han dejado huellas tras sí, perpendicularmente a la sala como lo estaba en Angers. Este modelo principesco fue el que se reprodujo en las casas fuertes. La de Villy-le-Moutier, de fines del siglo XIII, excavada en Borgoña por J. M. Pesez y F. Piponnier, consistía en una vasta construcción de madera de 20 metros por 10, sin piso superior, dividida en dos piezas, una de ellas equipada con una chimenea para las grandes ocasiones, y la otra de un hogar en el centro para la preparación de los alimentos.

La arqueología no nos enseña apenas más que esto, esqueletos. Para hacerlos vivir de nuevo, el historiador tendrá que interrogar a los textos. Únicamente a través de ellos puede uno hacerse alguna idea del mobiliario que los guarnecía, esencialmente textil, y por ende perecedero, pero cuya abundancia y variedad ponen de manifiesto los inventarios. Por ejemplo, el de los bienes de Arnal Mir, redactado en 1071, que había sido un gran señor catalán, muestra la casa del magnate rebosante de tejidos, de pieles, enumera los guantes, los sombreros, los espejos, accesorios indispensables todos ellos puesto que tanto el amo como sus allegados tenían que

presentarse de punta en blanco, y luego prosigue con la iluminación, la vajilla de metal precioso para la magnificencia de la sala, y concluye con las pertenencias de la cámara o alcoba, elementos todos ellos de un confort más íntimo, cuya pieza esencial era el lecho, *garni*, guarnecido como solía decirse —toda una eflorescencia del vocabulario para distinguir los múltiples componentes de su equipamiento, colchones, cojines de plumas, edredones, colgaduras y tapices—. Todo este decorado se desplegaba sobre los cuerpos, sobre las mesas o sobre los muros durante las celebraciones en que la familia se lucía en todo su esplendor. En cambio, en tiempo ordinario, todo ello se hallaba puesto a buen recaudo en la parte más segura de la vivienda, en la cámara señorial. Aquí es donde los textos sitúan el tesoro, la reserva de plata amonedada, la mayoría de las veces en forma de objetos que podían exhibirse, porque era conveniente que el señor hiciera ostentación de sus riquezas. Parece ser que los caballeros y los burgueses de Flandes buscaron el tesoro del conde asesinado Carlos el Bueno, sin encontrarlo jamás, primero en la casa, luego en la torre de Brujas, con ocasión del gran saqueo de 1127, y por fin, lanzándose sobre los muebles, acabaron disputándose la batería de cocina, los tubos de plomo, el vino, la harina, vaciando los cofres y no dejando otra cosa que un esqueleto de edificio parecido a los que las excavaciones sacan a la luz.

De modo que sólo mediante los textos cabe adivinar cómo se repartían en el espacio interior las funciones y los gestos. El testimonio más explícito tal vez nos lo proporcione la historia de los condes de Guînes que describe con detalle, porque parecía algo admirable, la mansión construida hacia 1120 por el señor de Ardres, toda ella de madera, y de la que por consiguiente no subsiste nada hoy día salvo la mota sobre la que se hallaba edificada. En la planta baja, como en Caen, estaban “las bodegas y los graneros, los cofres, los toneles y las cubas”; en el primer piso, “la habitación”, ante todo “donde se reunía la familia entera”, es decir la sala para las reuniones y las comidas, el equivalente a la vez de la sala capitular y el refectorio monásticos, flanqueada por los cuartos para uso de los que servían el pan y el vino; y luego “estaba la gran cámara donde dormían el señor y su esposa: con una habitación cerrada adosada a la primera, que servía de dormitorio para las criadas y los niños; en una parte de la gran cámara se situaba un espacio aislado donde se encendía fuego por la mañana, o por la noche, para los enfermos, o para las sangrías, o para hacer entrar en calor a sirvientes y niños”; “al mismo nivel, pero aislada de la casa, estaba la cocina” (una edificación separada, de dos pisos, pocilga y gallinero en la parte baja, y hogar en la alta en comunicación con la sala): sobresaliendo por encima de la del amo “se había dispuesto unas cámaras altas; en una de ellas dormían los hijos del señor, cuando así lo querían; en otra, necesariamente sus hijas”, junto a la garita de los guardianes; finalmente, a través de un corredor, se pasaba desde la zona “habitada” a la “logia”, lugar del esparcimiento y las conversaciones privadas, y desde aquí a la capilla. De esta manera, lo mismo que en el monasterio, había una transición gradual hacia lo más privado, desde la puerta hasta el lugar de las

plegarias. Conviene subrayar también la otra orientación, de abajo arriba, desde el nivel del suelo, desde la tierra nutricia, el patio inferior donde se almacenaban las reservas de alimentos, hasta la planta señorial, dominante, así como también la segregación entre la vivienda y los servicios comunes, correspondientes a la división de la sociedad doméstica entre amos y sirvientes, a la distinción entre el fuego que hace cocer y el que calienta, ilumina y glorifica.

Había, por tanto, tres sectores en la parte superior, señorial, de estas grandes casas, tres espacios funcionales. La función de la plegaria que era aquí secundaria, y por ello la capilla estaba relegada y resultaba marginal, aunque no dejara de ser preciosa: en Ardres, según se nos dice, estaba ricamente ornamentada. En cambio, es mucho más importante la función militar y judicial: la sala se dedica al ejercicio solemne de este oficio. Como irradia ampliamente sobre el exterior, está abierta y próxima al patio y a la puerta. Todo el mundo se hace ver allí, como en los cortejos en que aparece expuesta en público la opulencia de la familia, de acuerdo con su rango, marcado por sus señales distintivas, revestido durante las ceremonias de sus más brillantes paramentos. El amo es quien dicta allí el derecho y pronuncia las sentencias. Se acude a rendirle homenaje. Como área de las actuaciones públicas, la sala es principalmente masculina. No obstante, como en ella se despliega todo el lado festivo de la existencia señorial, y se celebran los ritos ostensibles de la unión y de la comunicación fraternal, la danza y el festín, se introduce también en ella a las mujeres de la familia, para las diversiones y el banquete. Aunque su puesto estaba en la cámara, retirada, donde se lleva a cabo la tercera función, fundamental, que es la de la reproducción, tan grave, tan turbadora que requiere retiro y protección. Por naturaleza, la cámara o alcoba es nupcial, conyugal. En su centro hay un lecho, un lecho bendecido hasta el que se conduce a los esposos en la noche de bodas, y donde vienen al mundo los herederos. La alcoba es la matriz del linaje en lo más privado y recóndito de la mansión. Aunque tampoco se dé en ella la soledad, como no se daba en el dormitorio del monasterio. Cerca del lecho señorial duermen otros también, con seguridad mujeres, y tal vez también, temporalmente, hombres, familiares: así lo hacen pensar las aventuras nocturnas de Tristán. Promiscuidad penosa, que agudiza el deseo de evasión. Es bien sabido el papel que representa la ventana en las intrigas novelescas: las malmaridadas acuden a ella a soñar con su liberación. Se trata de mujeres y de hombres que necesitan aire libre; encerrados durante demasiado tiempo, se asfixian y tratan de buscar una salida. Esta salida se la ofrece el vergel, un espacio abierto, pero que no da como el patio al exterior, sino que se halla estrictamente cerrado, homólogo del claustro monástico, recorrido, como él, por corrientes de agua; y con árboles, como un simulacro de floresta. Uno puede hacerse en él la ilusión de que está lejos de los demás, imaginar que se ha perdido. Es aquí donde nacen los amores clandestinos y se desenvuelven para luego ocultarse en la penumbra subterránea para el abrazo ilícito.

La sociedad doméstica

En estas grandes mansiones, las relaciones de sociedad eran, a su vez, semiprivadas y semipúblicas, puesto que los espacios domésticos, como dice un verso del *Roman de Renart*, se veían invadidos por “familiares o extraños o amigos”. Tres categorías de comensales. Los “extraños” eran aquéllos a los que ningún vínculo afectivo particular unía al amo de la casa. En cuanto a sus familiares o “privados”, tal vez se distinguían de sus “amigos” en que estaban vinculados a él por relaciones de sangre: “por amistad”, dice el *Roman*, el lobo y el zorro se tratan de tío y sobrino. La diferencia residía más bien, a no dudarlo, en que la casa era la residencia propia de los “privados”, mientras que los “amigos”, si bien tenían libre acceso a la casa y a su jefe, no residían en ella. Se hallaban de paso en ella, como los ocupantes de la hospedería monástica.

Los privados constituían lo que el francés medieval denomina el *ménage* o la *maisnie* (familia, parentela, mesnada…) y cuya definición jurídica nos ofrece en estos términos un acta de los *Olim* fechada en 1282: *“Sa propre maisnie demorant en son ostel, ce est à entendre de ceus qui font ses propres besognes et à ses dépens”* (“Su propia familia, que se aloja en su casa, es decir, los que cumplen sus mandatos y viven a sus expensas”): alojamiento común, alimentación común, un equipo dirigido por un jefe y cuyos miembros a las órdenes de éste actúan de común acuerdo en una tarea común: el equivalente exacto de la fraternidad monástica. Un cuerpo así podía llegar a ser muy numeroso: en la Inglaterra del siglo XIII, la casa de Thomas de Berkeley reunía más de doscientas personas, y el obispo de Bristol necesitaba un centenar de caballos para transportar la suya cuando viajaba. La cohesión de un grupo tan vasto se basaba en el dominio de una sola mano, o mejor, como solía decirse por aquel entonces, en que se hallaba “retenido” o sostenido todo él por un solo patrón. Lo que los “privados” de los siglos XI y XII aguardaban del patrón en cuestión no era algo fundamentalmente diferente de lo que reclamaba del suyo, de acuerdo con un formulario merovingio, quinientos años antes, un individuo que se había confiado a él: “El alimento y el vestido *(victum et vestitum)*, tanto para mi persona como para mi lecho, así como el calzado, habrás de procurarme, y todo cuanto poseo estará en tu poder”. Entrega de sí semejante a la del monje cuando profesa —a cambio de todo cuanto el cuerpo y el alma puedan necesitar—. Y el derecho para quien distribuye los víveres y pone al abrigo y ofrece seguridad, de corregir y flagelar. He hecho mención de un cuerpo: miembros, una cabeza, un “jefe”: *caput mansi*, como dice un acta de los archivos cluniacenses en el umbral del siglo XII, cabeza de un “manso”, de una célula de residencia, y de todo lo que contiene.

Sin embargo, y del mismo modo que la “familia” monástica, la otra se hallaba dividida también en dos partes de forma inequívoca. De un lado, y comiendo por separado un pan menos noble, más negro, estaban los que servían *(servientes)* y que con frecuencia, en las casas más grandes, se alojaban en el burgo inmediato a la

mansión (me parece evidente que, al comienzo del renacimiento urbano del siglo XI, la población "burguesa" se hallaba constituida en gran parte por la gente "privada", por el personal doméstico —especializado en diversos "menesteres"— del señor, obispo, conde o castellano). Del otro lado, los amos. Sólo que en la sociedad profana, y diferenciándose en esto de la sociedad monástica, se encontraban situados a su lado, tratados de la misma manera, los auxiliares encargados de las dos funciones primordiales, la de la plegaria y la del combate, los clérigos en primer lugar, formando, cuando la casa era de alguna importancia, un cabildo de canónigos (y por muy laico que fuera, el señor participaba de esta comunidad, sentado en su centro, en posición magistral) y, luego, los caballeros.

A propósito de estos servidores de rango mayor, se advierte inmediatamente hasta qué punto es difícil separar lo privado y lo público, así como los "privados" y los "amigos". Porque las oraciones que se recitaban en la capilla del señor beneficiaban a todo el señorío, y su residencia era una fortaleza desde la que la paz y la justicia irradiaban sobre el territorio circundante. Por consiguiente, a los guerreros propiamente domésticos venían periódicamente a añadirse todos los hombres que residían en los contornos en sus casas respectivas y que tenían vocación combativa; durante el periodo de preparación, entraban a formar parte del ámbito privado del amo del castillo, recibían de él su pitanza y su pertrechamiento, se convertían durante un tiempo en sus privados, y, una vez que habían regresado a sus casas, seguían siendo sus amigos, ligados por el homenaje que hacía de ellos unos parientes suplementarios. Por otra parte, el verdadero parentesco, por filiación o por alianza, vinculaba con el jefe de la casa a la mayoría de los clérigos o de los caballeros que le asistían: eran sus hijos, sus sobrinos, sus primos, legítimos o bastardos; a los otros, les había dado como esposas muchachas de su sangre, y mientras que, gracias a este matrimonio que los dejaba establecidos, los alejaba también de su casa, los mantenía unidos a ella con un lazo más fuerte que los obligaba a ellos, y obligaba a sus descendientes a retornar de tiempo en tiempo a formar parte de su mesnada.

En efecto, a semejanza de un monasterio, la mansión aristocrática asumía una función de acogida que puede llamarse estructural. Se hallaba abierta también a los pobres, admitidos, como en la casa de Lázaro, a recoger lo que caía de la mesa señorial, y era una bendición para el amo y para toda su parentela verse expoliados así por semejante parasitismo necesario y ritual. Igual que el monasterio, la casa noble acogía también a jóvenes, a fin de formarlos. Era una escuela que enseñaba a los muchachos de buena familia las usanzas de cortesía y valor a donde los hijos de las hermanas del amo, y los hijos de sus vasallos acudían normalmente a hacer su aprendizaje. Y acogía finalmente a gentes de paso, "amigos" o "extraños", parásitos a su vez necesarios, con tal que fuesen personas de rango, y uno de los gestos esenciales, en la simbólica del poder patronal, era el de convidarlos a sentarse a su mesa, en la sala, para saciarse, beber y hasta embriagarse, y luego tenderse allí, durante la noche para dormir. En ciertos días, la casa no acogía únicamente a los

huéspedes del azar, sino que atraía hacia su ámbito privado a todas las familias satélites. Así, con ocasión de cortes solemnes, en las grandes fiestas religiosas, Navidad, Pascua o Pentecostés: en estos momentos, la sala, en la principesca residencia, recobraba su función primitiva, basilical, regia, y la dimensión privada se disolvía por entero en lo público. Y en todas las casas, grandes o pequeñas, la hospitalidad alcanzaba su paroxismo con ocasión de las fiestas nupciales. La "familia" del novio se proyectaba entonces fuera del recinto al encuentro de la novia que avanzaba escoltada por su propia parentela, la conducía hasta la puerta, la introducía y la guiaba hasta la alcoba, aunque sin dejar de detenerse por un tiempo en el espacio intermedio, semipúblico, para la celebración de un festín que en esta ocasión era desmesurado.

Orden y desorden

Por lo que toca a la disposición de los poderes que regían esta sociedad compleja y ampliamente movediza, la identidad con las estructuras monásticas resulta en principio, una vez más, llamativa: un padre, uno solo, como en el cielo, que, sin embargo, no debía actuar nunca sin consejo; un consejo masculino, jerarquizado, los jóvenes supeditados a los mayores; un padre cuya potestad se ejercía de tal forma que, ocupando el lugar mismo de Dios, parecía que todas las vidas, en la casa, emanaban de su persona. La diferencia, en verdad considerable, estaba en que, en una casa así, no se vivía en tan estrecha proximidad con los ángeles, a tanta distancia de lo carnal, que la sociedad doméstica no era una sociedad asexuada, y que su jefe, responsable de un linaje, debía prolongar su existencia mediante una nueva generación, diseminando mujeres entre las casas vecinas a fin de conciliárselas, y en definitiva procreando. Su función genésica, primordial, le obligaba a poseer una mujer en su lecho. En el centro de la red de poderes lo que había era una pareja. Es cierto que lo femenino se hallaba colocado bajo la total dominación de lo masculino; no obstante, debido a que esta mujer era la esposa, y debía ser, por tanto, la madre de los herederos —y, si no lo lograba, en el siglo XI no se vacilaba en repudiarla—, una parte del poder de su "señor", como ella misma lo llamaba, se proyectaba sobre su persona: "dama" *(domina)* como era, se mostraba también dominante, y lo era en la misma medida en que, desde su posición de pareja sexual legítima y por sus capacidades genésicas, contribuía de manera decisiva a la extensión de la casa.

Porque de lo que se trataba era precisamente de esto: lo privado que hasta ahora hemos visto sobre todo a la defensiva, atrincherado tras sus muros, dentro de su corteza, la clausura, tendía en realidad, como cualquier organismo vivo, a expandirse, a dilatarse, y todo se ordenaba en la casa, concretamente la autoridad atribuida a su jefe, a que su vitalidad alcanzara su punto culminante: cada vez más parientes, cada

vez más amigos, cada vez más sirvientes. Ésta es la razón de que encontremos, en lo más profundo del castillo de Ardres, una alcoba de fecundación y, junto a ella, una incubadora en la que se hallaban permanentemente las nodrizas que descargaban a la esposa de los cuidados de su progenitura con el fin de que pudiera quedarse de nuevo encinta lo antes posible. Y por eso mismo, los niños, en cuanto habían alcanzado el uso de razón, se repartían en dos compartimentos distintos: uno, cuidadosamente cerrado, en el que permanecían las niñas, futuras madres, hasta el momento de trasladarlas, una tras otra, en cortejo a otra casa de la que se convertirán a su vez en damas; y otro, abierto, en el que los muchachos sólo se alojarían como de paso, como si fueran huéspedes, porque se los dejaba sueltos, lanzados al exterior para que echaran mano de cuanto pudieran, y en concreto de las que habrían de ser sus esposas.

Sin embargo, como toda la capacidad genésica del *pater familias* no bastaba, el primer deber del amo, después del de engendrar y casar a su descendencia, su preocupación primordial consistía en conseguir que la parentela creciera lo más posible, atrayendo y "reteniendo" nuevos comensales. Este proyecto regía toda la economía doméstica: no se pensaba en invertir, y si se procuraba acumular reservas en la cámara, la bodega, el sótano, era tan sólo en previsión de las fiestas durante las cuales habrían de despilfarrarse alegremente las riquezas de la casa. *Constitutio expensae*, "organización de los gastos", tal es el título de un plan de reforzamiento de recursos, transcritos a mediados del siglo XII en uno de los cartularios de la abadía de Cluny. Pretendía en efecto ajustar las rentas del patrimonio a las imperiosas necesidades de una indispensable liberalidad. En los tiempos feudales, la vida privada no estaba pacatamente replegada sobre el ahorro; se derramaba en generosidades expansivas a fin de multiplicar los amigos: la verdadera riqueza, tal como lo repetían hasta la saciedad las obras de la literatura profana.

El patrón se hallaba obligado, por consiguiente, a ofrecer en su casa satisfacción plena a las necesidades tanto del espíritu como del cuerpo. Las primeras, por aquel entonces, predominaban en principio sobre las segundas y, entre los servicios domésticos se suponía que los espirituales ocupaban el grado superior. No se ofrecían sólo en la capilla, sino también en la sala, y aun en la cámara, porque el padre de familia era el primer encargado de los mismos. Lo mismo que en el monasterio, la función paterna era pedagógica. El elogio del conde Balduino II de Guînes nos presenta a este "iletrado", que no sabía leer siquiera, coleccionando libros, ordenando que le tradujeran los textos latinos al idioma que él era capaz de entender, comentando las lecturas que acababa de escuchar, haciendo preguntas, discutiendo e instruyéndose para mejor instruir a otros. Mantenía junto a sí un personal auxiliar, en parte temporal —"maestros", graduados de las escuelas albergados durante algún tiempo para trabajar en las traducciones y enriquecer la biblioteca, o bien parientes integrados en una comunidad eclesiástica, canónigos o monjes, que, de paso, transmitían su saber especializado a sus hermanos y sobrinos—, y en parte

permanente —los clérigos domésticos y los capellanes—. Éstos eran los encargados de la predicación. Pero su amo los empleaba también de buena gana en componer divertimentos, textos hablados o cantados, en lengua vulgar, y escenificados, que él sabía muy bien que le valdrían, mejor que los sermones edificantes, el reconocimiento de los "amigos".

De manera que, para complacerlos, se esforzaba por vencer el hastío que acechaba a aquellos guerreros y cazadores durante las inevitables interrupciones de su actividad deportiva. Pero sabía muy bien que les complacería aún más, y que sería tanto mejor obedecido, servido y amado si colmaba los deseos de sus cuerpos. Ponía, por tanto, todo su empeño en conducir a los suyos, siempre que podía, a la persecución de la caza o al encuentro con otros protagonistas, en la batalla o en el torneo. Procuraba que su casa estuviera bien provista de mujeres para todo, y su guardarropa de *vestes*, como se decía entonces, en cantidad suficiente para las distribuciones rituales, con ocasión de las grandes fiestas. Sin estos regalos, sin estos "beneficios" periódicos, ¿cómo manejar la mesnada, cómo cumplir sobre todo con el honor del oficio patronal? En 1219, Guillermo, mariscal de Inglaterra, en su lecho de muerte, se hallaba en el trance de repartir sus bienes personales; había legado todo su dinero a las gentes de Iglesia a fin de que rogaran por su alma; y entonces le recuerdan que quedan aún en su cámara numerosas ropas de escarlata, forradas de piel, y ochenta abrigos de piel al menos, nuevos todos ellos y de los que podría obtenerse una buena cantidad para adquirir muchas más oraciones. Guillermo se enoja: se aproxima Pentecostés, sus caballeros tienen derecho, en tal día, a nuevas galas, y las tendrán; el amo no puede fallar, y su moral le exige, en el umbral mismo del tránsito, hacer que el deber de munificencia doméstica se sitúe por delante del cuidado de su salvación. Vestir, pero sobre todo saciar, procurar lo más abundante, lo más sabroso, lo que agrada al paladar y se distingue de los manjares vulgares, ese *companagium* que para los amos y sus huéspedes no constituye, como para el común de los sirvientes, una simple y discreta compañía del pan, sino lo principal de la alimentación. Y para ello, no reparar jamás en gastos. Porque en su alcoba donde procreaba y en su sala donde daba de comer, el señor sólo ejercía su potestad en su propio ámbito privado en la misma proporción en que mantenía su actitud de dadivosidad, y la acrecentaba cada vez más.

Lo mismo que el abad del monasterio, el señor se veía ayudado en su gestión por oficiales domésticos cuyas tareas se hallaban repartidas, en la época feudal, más o menos como tiempos atrás en el palacio carolingio. Su primer auxiliar era su esposa, dueña de un poder análogo a aquél del que disponía la reina en el siglo IX: dirigía todo aquello que en la casa era femenino —o se asimilaba a lo femenino, por ejemplo los niños de corta edad—, reinaba sobre las reservas y controlaba cuanto entraba en la casa. Vemos, por ejemplo, a la mujer del señor de Ardres supervisando la percepción de las tasas que gravaban los hogares campesinos, y como una de aquellas mujeres

dependientes, demasiado pobre, no había podido entregar el borrego prescrito, la dama, en compensación, había exigido la donación de una muchacha; se ocupó luego de su crianza, y, desde el momento en que estuvo lo suficientemente crecida, la casó, la emparejó, explotando sus capacidades de procreación, velando como un buen pastor por el aumento de su rebaño y cooperando así con su marido en la extensión de la "familia"; la vemos, asimismo, en su gobierno de la proliferación doméstica, tomar bajo su protección a una sirvienta encinta y, para restablecer el buen orden, obligar al presunto seductor a casarse con ella; la vemos también corregir imperiosamente y aterrorizar a todas las mujeres de la casa, doblegándolas a su voluntad —como había acabado por doblegarse, según Juan de Marmoutier, bajo la presión de la reina de Francia, la huérfana de un gran vasallo que el soberano pretendía casar contra su voluntad, a la que él no podía forzar y cuya resistencia encargó a su esposa que quebrantara.

Había también otros ayudantes que asistían al amo y al ama, encargados cada uno de ellos de un "menester" *(ministerium)*, de la dirección de algún servicio especializado. El reglamento interior de una gran casa, la corte de Hainaut, nos proporciona uno de los panoramas más claros de estos servicios y de su funcionamiento. En 1210, dos ancianos, escogidos entre los más "privados" del penúltimo conde, su hermano bastardo y su capellán, habían acudido a recitar de memoria en público las usanzas más antiguas, que se quería restablecer y fijar. Todo tendía entonces a institucionalizarse, a endurecerse, y los oficios más fructíferos habían pasado a serlo en propiedad, se habían convertido en venales con el visto bueno del patrón, eran hereditarios, algunos de ellos en manos de mujeres, o de maridos bajo la dirección de sus esposas, aunque lo normal era que el hijo mayor sucediera a su padre muerto o demasiado anciano, tras haber aprendido el "menester" en la *curia* como presunto heredero. A despecho de semejante esclerosis, los "ministeriales" continuaban siendo considerados como miembros de pleno derecho de la familia, comiendo a la mesa del amo, durmiendo, desde luego, en la casa, provistos de un caballo, lo que les situaba por encima del común, y aun de dos, si eran caballeros; todos los años, recibían las *vestes*, una capa y una túnica; y aparte, la *livrée* ("librada" o parte libre, de donde se deriva "librea"), es decir, los gajes para completar a su albedrío su equipamiento; y finalmente, para los encargados del servicio de armas, una soldada —tales los *commilitones* del conde, sus compañeros de guerra que cabalgaban a su lado, lo más cerca posible, en su *conroi*, el equipo de combate tan estrechamente apretado; no se hace mención de ellos en este documento, pero se sabe que eran de la misma edad *(coetani)* que el jefe, la mayoría de ellos sus parientes, sus camaradas desde la infancia, armados caballeros el mismo día que él, formando en la casa un cuerpo más unido, más privado, parecido al cabildo de los canónigos, y situados, según se cree, como los canónigos, por encima de los simples ministeriales. Aunque éstos vivían igualmente en estrecha intimidad con el amo,

obligados a acompañarlo en todas sus expediciones militares “para defender su cuerpo”.

Pero no todos se hallaban en el mismo rango: a este nivel, en esta vasta mansión, las funciones estaban finamente jerarquizadas. De tres oficios, en el documento que estamos utilizando, se dice que son mayores y que derivan directamente de tres “menesteres” laicos que ayudaban en otro tiempo al soberano carolingio en su casa, que fue el modelo inicial de toda vida privada nobiliaria. Tales oficios eran los del gran senescal, el primer camarero y el copero mayor. Se suponía que servían al conde en todo lo tocante a su principado, pero, con toda evidencia, su cargo, que se había vuelto honorífico, ya no les obligaba a vivir en la casa, sino que simplemente les valía el acceso al príncipe, y un puesto a su lado en los cortejos en que exhibía su poder. Por debajo de estos altos personajes se perciben en efecto tres organizaciones domésticas autónomas, correspondientes a las tres residencias condales, cada una de las cuales constituía la cabeza de una entidad política: dos castillos, Mons y Valenciennes, flanqueados ambos por una colegiata —la más importante la de Mons, puesto que en ella reposaban los antepasados de la dinastía (no olvidemos a los muertos, incluidos en la parentela, asociados a la vida privada mediante las periódicas ceremonias conmemorativas)—; y luego una tercera casa, menos sólidamente constituida, que dominaba un señorío recientemente adquirido, el de Ostrevent. Había además un camarero suplementario. En efecto, cuando Margarita, “la esposa de Balduino (V), el que está enterrado en medio del coro de Mons” —que era la hermana del conde de Flandes—, fue entregada a un marido, éste no era entonces más que heredero del Hainaut; su padre seguía ocupando la mansión ancestral; la nueva pareja necesitaba su propia casa; los esposos se habían establecido en otra parte, en Lille, en las tierras de la dama; ésta se hallaba servida por sus mujeres; había casado a una de ellas y convertido al marido en su propio camarero; desde entonces funcionaba una “cámara” particular de la condesa, “en cualquier sitio”, dice el texto, no vinculada a ninguna casa, y que llevaba la gestión de los bienes “muebles”, la parte específica de la posesión femenina, el ajuar. Se daban, por tanto, múltiples grados: la persona del conde, la de la condesa, los rangos entre las casas, y en cada una de las principales, dos grandes servicios, uno de los cuales se sobreponía al otro, ya que los cargos se repartían del mismo modo que, en la casa, el espacio convivial: un servicio de la mesa, o sea de la sala, dirigido por el senescal y el copero; y un servicio de la cámara, más privado, cuyo organizador era el camarero, que figuraba después del senescal pero antes del copero, encargado de la bodega, y, por tanto, de lo más bajo.

La mesa, o mejor las mesas *(mensae)* se hallaban instaladas en la sala o, en cuanto el tiempo lo permitía, al aire libre. En cuanto a las formas, como en el monasterio: no estaba bien visto comer en cuclillas, ni de pie, deprisa y corriendo. Comer era un acto solemne y público. Era conveniente que dependiera del oficio situado en cabeza. El senescal era quien velaba sobre la parte más noble de los alimentos servidos, sobre el

companage, los *esques (escae)*, adquiridos en el exterior y preparados en la cocina, principalmente la carne, cuya presentación y trinchamiento ante el amo incumbía al primer servidor (y esta precedencia de lo cárnico resulta esclarecedora); bajo su autoridad servían, de acuerdo con su rango, siete oficiales subalternos: el "comprador" y el "despensero" en primer lugar; los tres "cocineros" que atendían a las ollas; el conserje, encargado de mantener los hogares encendidos en la casa, el de la cocina y el otro, más brillante, que realzaba el esplendor de la sala; el portero, que recibía y ponía en su lugar a los huéspedes; y finalmente, el criado responsable de servir el pan y la sal. En cuanto a la bebida de calidad, o sea el vino, se hallaba a su vez bajo el control de un oficial mayor, el copero. En Mons, a comienzos del siglo XIII, era una mujer la que ocupaba este puesto, hija de caballero, heredera de su padre, pero también canonesa y por ello poco disponible. "Bajo orden suya", se llevaba el vino a las mesas y, si así le placía, ella misma se lo servía con sus propias manos al conde y a la condesa. De hecho, había dos sustitutos que la reemplazaban de ordinario. En segunda posición, con autoridad a su vez sobre dos encargados de almacén, venía "el que conservaba el vino y lo servía en las cántaras y en las copas" (razón por la cual dependía también de él el "menester", muy inferior del ollero o alfarero). Más abajo aún figuraba el panetero, quien proporcionaba un alimento que, para los señores, como signo de su distinción, no pasaba de accesorio: las hogazas; todavía otras cuatro personas más dependían de este subalterno, un proveedor, un panadero "hereditario" establecido fuera del palacio, en la aldea, igual que los artesanos independientes, y un responsable de los panes, o más exactamente de las rebanadas, de los canapés sobre los que se extendían los alimentos, que supervisaba por su parte "al hombre que ponía estas rebanadas sobre las mesas". Al final de la lista estaba el responsable de la charcutería, ya que las ordenanzas domésticas situaban en último lugar el tocino, alimento popular lo mismo que el pan y procedente de los sótanos de lo más inferior de la casa.

En Mons, el "camarero menor" —subordinado de un *camerarius*, subordinado a su vez al camarero mayor del Hainaut— debía supervisar la cámara y los objetos preciosos que en ella se guardaban: encargado, por consiguiente, de la "ropa", de todo lo textil, debía preparar también los lechos "para toda la corte", los cuales, en su mayoría, se desplegaban cada noche en la sala; traía el agua que su superior presentaba al conde y a la condesa, y al mismo tiempo se la ofrecía para lavarse antes de la comida a los clérigos y a los caballeros; finalmente, bajo el control del camarero titular, que era quien sin duda se reservaba el manejo del dinero, el camarero menor fabricaba las candelas y las repartía, en particular las que, fijadas sobre un pan, iluminaban al conde, a la condesa y al senescal, y sólo a ellos, mientras se hallaban sentados a la mesa.

De un lado, por tanto, estaban la mesa, el día, el fuego resplandeciente, la ostentación; de otro, los lechos, la noche, la vela de sebo, el retiro. La sala estaba equipada principalmente para el festín, representación en sí mismo, ostentación del

orden necesario. El conde y la condesa, la pareja dominante, ocupaban el centro del espectáculo, como objetos de un honor particular, servidos por los domésticos de más alto rango; y cerca de ellos, casi a su mismo nivel, permanecía el senescal, que tenía derecho, lo mismo que el amo, en su condición de *maior domus,* de primero de la casa, al pan con sal junto a su tajada, y a una luz encendida delante de él. Y como se trataba de una escenificación pública, de una demostración de poder, era importante que los oficiales de la mesa fuesen caballeros; recibían el mismo equipo, la misma librea que los camaradas de armas del patrón; acompañaban a éste cada vez que montaba a caballo, junto con los cocineros y el conserje: su actividad diurna se proyectaba hacia el exterior, hacia las acciones al aire libre. En cambio la cámara se muestra, cuando se leen estas usanzas, como enclaustramiento en la propia concha; ni sombra del vino que tan bien le va a la fiesta, o al derroche; lejos de la luz del día, para lavar lo que mancilla y repeler las tinieblas, nada como el agua lustral y las luminarias profilácticas.

Esta asistencia reducida, y el recurso al ceremonial como instrumento de disciplina, los necesitaba el amo para mantener en orden la sociedad doméstica. Porque el tumulto acechaba en efecto por todas partes. Del lado de los hombres, el peligro provenía de la violencia abierta, armada, dispuesta a brotar con la mayor naturalidad entre aquellas gentes de guerra y torneo. Era preciso, por tanto, evacuar constantemente la codicia y los rencores, avivar sin descanso la "amistad". Empresa difícil en razón de la rivalidad permanente localizada en la corte, de la emulación de los jóvenes ante los adultos, de la competición descarada entre los "criados" que se disputaban los favores del amo, así como los de la señora, empeñados todos ellos en eclipsar a los demás, mediante la denigración o el desafío, sin perder ninguna ocasión de propinarles golpes bajos —todo ello a causa de una emulación, fuente de ruido y de furia—. Para contener semejante turbulencia, entraban en juego tres procedimientos. En primer lugar, la expulsión de los más inquietos; tal fue sin duda una de las funciones de la cruzada, y desde luego la más beneficiosa; y un papel análogo representó el viaje, financiado por el padre de familia, que se llevaba ritualmente lejos de la casa, por un año, por dos años, tras la ceremonia del espaldarazo, al hijo mayor y a los restantes "caballeros nuevos"; algo que incitaba así a todos los jóvenes a verter en una existencia errante provisionalmente, el exceso de su ardor. Como es también sabido, la costumbre imponía el envío de los hijos, una vez salidos de la infancia, a formarse en otra parte —simple intercambio en verdad, puesto que la casa, liberada de los muchachos de su sangre, estaba obligada a acoger a otros, pero semejante trueque no dejaba de mitigar a su vez un tanto los choques—. En mi opinión, los ritos del amor cortés son un segundo medio de amansar a la juventud. Lo que se sabe de este juego y de su desenvolvimiento desde mediados del siglo XII nos lleva a pensar que el señor proponía a su esposa como un cebo, como una especie de señuelo, al ofrecerla, hasta un cierto punto, como la apuesta o envite

de un concurso cuyas reglas cada vez más sofisticadas obligaban a los participantes, que eran los caballeros célibes y los clérigos de la familia, a gobernar cada vez mejor sus impulsos. Finalmente, el jefe de la casa ejercía un poder judicial, el derecho de arbitrar las querellas, de enderezar los entuertos; y si no podía decir nada sin el consejo de los suyos, éstos se hallaban obligados a dárselo, a hablar en su presencia, a ventilar ante él sus discordias, y en la sala —lo mismo que en la otra, capitular, del monasterio— era donde se distribuían periódicamente las recompensas y las reprimendas, una vez exhibidos los agravios y escuchadas las razones; a menos que, si se había apelado al juicio de Dios, no decidiera el *caput mansi* presidir, en la corte, una batalla, o un duelo, una de aquellas peleas organizadas en el curso de las cuales se desahogaba la violencia de los rivales.

¿Resultaba eficaz este sistema de regulación? Las huellas de sus fracasos se descubren fácilmente en lo poco que queda de la literatura familiar. Por ejemplo, en la historia —panegírica— de los señores de Ardres, y que sólo está bien documentada en lo referente a cuatro generaciones, se evoca al menos un asesinato doméstico, el del *senior*, a quien habían dado muerte en el bosque, según se decía, sus mozos de cocina. En la historia —panegírica también— de los señores de Amboise, también abundantemente documentada en lo tocante a cuatro generaciones tan sólo, se hace mención del asesinato de un cuñado, camuflado como accidente de guerra; los dos hermanos del último de los señores del que se habla en este texto sufrieron la muerte a manos de sus familiares, uno de ellos en una emboscada y el otro por envenenamiento; al tiempo que la agitación de los caballeros de los castillos, organizados en partidos opuestos, es una cuestión constantemente presente. Uno apoyaba al hijo, otro al padre, un hermano menor estaba en contra de un hermano mayor, un yerno se alzaba contra el hermano de su esposa: un tumulto que no se dejaba apaciguar con facilidad. El amo del castillo de La Haye (se trataba de un intruso, el esposo de la heredera) y su hermano acabaron abatidos por los guerreros de su propia casa que ya no podían soportar su presencia por más tiempo. Sin embargo, en el espacio doméstico, el peligro era percibido sobre todo como procedente, insidiosamente, de las mujeres, portadoras del veneno, de los sortilegios, de la cizaña, y los desfallecimientos, las enfermedades inesperadas, las muertes sin causa aparente, el señor al que se encontraba muerto en su lecho una mañana, hinchado, todo parecía provocado por las artimañas de las mujeres, y de la señora de la casa en primer lugar.

El peligro: las mujeres y los muertos

La amenaza contra el orden establecido parecía surgir, por tanto, sordamente de lo más íntimo, de lo más privado de la sociedad cortés. Y la palabra cortés es oportuna

en efecto: apenas si había que inquietarse por las alteraciones provocadas por las mujeres sometidas sobre las que gravitaba, con todo su peso, el poder de la dueña de la casa. El problema de la paz, de la paz privada, se planteaba a propósito de las mujeres de alta cuna. Por ello precisamente se hallaban estrechamente vigiladas y se les exigía sumisión. El eje más sólido del sistema de valores al que hacía siempre referencia en la casa noble la buena conducta se apoyaba en este postulado, fundado a su vez en la Escritura: que las mujeres, más débiles, y más inclinadas al pecado, debían hallarse muy controladas. El primer deber del jefe de la casa era el de vigilar, corregir, y aun matar si era preciso, a su mujer, a sus hermanas, a sus hijas, a las viudas y a las hijas huérfanas de sus hermanos, de sus primos y de sus vasallos. La potestad patriarcal había de mantenerse reforzada sobre la feminidad, porque la feminidad representaba el peligro. Se intentaba conjurar este ambiguo peligro encerrando a las mujeres en el lugar mejor cerrado del espacio doméstico, la cámara —la "cámara de las damas", que no hay que tomar por un espacio de seducción, de placer, sino más bien de relegación—; se las recluía allí porque los hombres las temían. Éstos tenían acceso a la cámara, y el amo en particular, con toda libertad; los relatos nos lo presentan en ella de buena gana, al anochecer, después de la cena, mientras toma su fruta, relajado, la cabeza sobre las rodillas de las doncellas de la familia que le *tastonnent*, le peinan, o le despiojan: se trataba de uno de los placeres de los *seniores*, de los afortunados que ejercían su dominio sobre una casa. A otros hombres se los introducía en la cámara para las diversiones íntimas, para la lectura o para el canto, pero era el patrón quien los escogía y requería su presencia, acogiéndolos en visita transitoria: la literatura de ficción, la única o casi la única fuente de información, no pone como residente en la cámara a ningún varón con las excepciones del jefe de la casa y de sus jovencísimos retoños, así como de los heridos o enfermos, encomendados hasta su curación a los cuidados femeninos. El gineceo, entrevisto por los hombres pero del que se hallan naturalmente excluidos, se ofrece a sus ojos como un ámbito "extraño", como un principado separado cuya gobernación ostenta, por delegación de su señor, la señora, y que está ocupado por una población hostil y seductora cuya parte más frágil es la que se encuentra la mayoría de las veces más estrictamente encerrada y oculta, protegida aún mejor en una comunidad religiosa, en un convento interno regido por una regla bajo la autoridad de una superiora que no es la esposa del señor, sino una viuda de la parentela o una mujer soltera que no se ha logrado casar. La parte femenina de la familia constituye por ello un cuerpo, un Estado dentro del Estado, autosuficiente, y que escapa al poder de cualquier varón, salvo el del jefe de la casa, por más que no se trate sino de un poder de control, como el de un soberano, y es frecuente que haya eclesiásticos que se lo disputen so pretexto de dirección de conciencia.

A este grupo de mujeres, inquietante, se le adjudicaban tareas específicas, porque era preciso que estuvieran ocupadas, como seres que eran demasiado frágiles y cuya ociosidad se consideraba particularmente peligrosa. El ideal estaba en un reparto

equilibrado entre la plegaria y el trabajo, el de tejer sobre todo. En la cámara se hilaba, se bordaba, y cuando los poetas del siglo XI tratan de concederle la palabra a las mujeres, componen canciones “de hila”. De las manos femeninas salían en efecto todas las prendas de vestir del grupo familiar así como los tejidos ornamentales que decoraban la cámara misma, la sala y la capilla, es decir, una parte considerable de lo que llamaríamos la creación artística, tanto sagrada como profana, aunque realizada en materiales tan perecederos que de todo ello sólo algunos ínfimos jirones subsisten en la actualidad. No obstante, ni las oraciones ni las tareas aludidas, llevadas a cabo en equipo, como lo eran por parte de los hombres la guerra y la caza, bastaban a descargar a los varones, persuadidos como se hallaban de la perversidad estructural de la condición femenina, de una inquietud obsesionante y fantasmal: ¿qué es lo que hacen las mujeres cuando están juntas, entre ellas solas, cuando se hallan encerradas en la cámara? No cabe duda que están haciendo algo malo.

En un tiempo en el que la Iglesia seguía conservando aún casi íntegro el monopolio de la escritura, razón por la que prácticamente sólo es accesible al historiador el pensamiento de los eclesiásticos, son los moralistas quienes parecen sentirse más inequívocamente obsesionados por la inquietud de los placeres culpables a los que, sin ningún género de dudas, se entregan las mujeres en el gineceo, o bien solas, o bien con sus compañeras y con los adolescentes. Porque la mujer, la mujer joven, según se lee en una de las versiones de la vida de santa Godelieva, compuesta a comienzos del siglo XII, se siente siempre entregada al aguijón incontenible del deseo; lo satisface habitualmente mediante la homosexualidad, y esta grave sospecha se ve favorecida por la práctica general de acostarse varias personas del mismo sexo en un mismo lecho. Por lo demás, en su vida privada particular, se supone que las mujeres intercambian unas con otras los secretos de un saber al que los hombres no tienen acceso y que trasmiten a las más jóvenes aquellas “viejecitas” presentes en multitud de relatos, como las que, por ejemplo, en la casa paterna de Guibert de Nogent anudaban o desanudaban los herretes, o enseñaban en las aldeas las operaciones mágicas que un Étienne de Borbón perseguía en el siglo XIII. El poder masculino se sentía impotente ante los sortilegios, los filtros que debilitaban o curaban, estimulaban el deseo o lo apagaban. Se detenía a la puerta de la cámara donde se concebían los hijos y desde la que más tarde se los empujaba a la vida exterior, donde se curaba a los enfermos, se lavaba a los muertos y, bajo la autoridad de la mujer, en lo más privado, se extendía el dominio tenebroso del placer sexual, de la reproducción y de la muerte.

La sociedad doméstica se hallaba, por tanto, atravesada por una franca separación entre lo masculino y lo femenino, rigurosamente institucionalizada y que repercutía sobre la mayor parte de los comportamientos y de las actitudes mentales. En el interior de la casa, sólo la conjunción oficial, ostensible, pública, unía al señor y a la señora, y toda la organización de la casa estaba dispuesta de tal modo que semejante encuentro fuese perfecto, o sea fecundo. Pero no dejaban de producirse otros muchos

encuentros, ilegítimos y ocultos. Hay mil indicios que nos hablan de la exuberancia de una sexualidad privada que se desplegaba en los lugares y los tiempos más propicios, los del secreto y la oscuridad, la umbría del vergel, la bodega, los rincones, así como durante las tinieblas nocturnas que las pocas velas que había no eran capaces de traspasar, como ocurría también en el monasterio. En un espacio así tan mal clausurado, les resultaba fácil a los hombres deslizarse hasta el lecho de las mujeres; de hacer caso a los moralistas y a los autores de los relatos, era, sin embargo, más frecuente el tránsito a la inversa: sin obstáculos para las uniones fugaces, parece que la casa está llena de mujeres provocativas y dispuestas a consentir con facilidad. Se trataba desde luego de sirvientas, pero que no eran más que la calderilla, y ni la literatura doméstica ni el relato nos hablan demasiado de ellas. Pero se trataba también de parientes, madrastras, cuñadas, o tías, y puede adivinarse, en casos no infrecuentes, el incesto de lance. Entre tales parientes, las más activas, de acuerdo con lo que se nos cuenta, eran las mujeres bastardas de la familia, hijas del padre, de los tíos canónigos, madres a su vez de futuras concubinas. ¿Y qué sucedía con las “doncellas”, hijas legítimas del amo? ¿Se las ofrecía de veras con toda liberalidad a los caballeros errantes, de acuerdo con los ritos de la buena hospitalidad, como pretende hacernos creer la literatura de diversión? ¿Y es cierto que los hombres se veían arrancados de su sueño por unas féminas insaciables, con tanta frecuencia como se nos relata en las biografías de los santos?

Lo que está claro, en todo caso, es que una convivialidad así, que reunía en torno de la pareja conyugal a tantos hombres y mujeres solteros, su inevitable promiscuidad, y la conducta prescrita con respecto a los huéspedes, amigos o extraños, ante los cuales era de buen tono exhibir a las mujeres de la casa como se exhibía el tesoro, por vanidad, eran cosas que mantenían viva en el señor responsable del orden doméstico y de la gloria familiar una preocupación primordial, que era la del honor. Todavía está por escribir la historia del honor que Lucien Febvre pedía hace mucho tiempo que se escribiera. Al menos es evidente que en los tiempos feudales, el honor, empañado por el miedo a la afrenta, era asunto masculino, público, pero que dependía esencialmente del comportamiento de las mujeres, o sea de lo privado. El hombre se veía abocado a la infamia por obra de las mujeres sometidas a su autoridad y en primer lugar por la suya. El gran reto, tal como lo describe la literatura cortés, invitaba a los varones jóvenes, para manifestar su valor, a seducir a la señora, a apoderarse de ella. Un reto y un juego, pero que se hallaba inscrito en un marco real, el de la vida vivida. Indudablemente, la esposa del amo era codiciada, y el deseo que inspiraba, sublimado en delicado y superior amor, se empleaba, como ya se ha visto, como un medio de disciplinar a la juventud doméstica. Había enérgicas prohibiciones que impedían su posesión efectiva. Pero no dejaba de acontecer en ocasiones que se la tomara por la violencia. El lugar atribuido a la violación en la intriga de los relatos de entretenimiento refleja con toda evidencia la realidad: ¿cómo dejar de establecer el paralelismo entre el bribón de Renart beneficiándose a la reina,

y Geoffroi Plantagenet forzando a Leonor de Aquitania en la propia casa de su esposo, el rey de Francia? También podía suceder que fuese la dama quien se entregara. Obsesión por el adulterio, mientras espían todos los ojos, y los envidiosos acechan el encuentro de los amantes.

La prevención de la infamia consistía ante todo en extender una pantalla frente a lo público: el temor de verse infamado por las mujeres de la casa explica al mismo tiempo la opacidad dispuesta en torno de la vida privada y el deber de vigilar de cerca a las mujeres, de mantenerlas enclaustradas en la medida de lo posible, y si no había otro remedio que dejarlas salir, para las ceremonias de ostentación o para las devociones, haciéndolas escoltar. Si la mujer se ponía en viaje, la familia se movilizaba fuera de la casa, asegurando así su “conducta”, a fin de que no pudiera resultar *seducta*, seducida. Durante la larguísima peregrinación que hizo a Roma a mediados del siglo XI Adela de Flandes permaneció recluida en una especie de casa ambulante, una litera con las cortinas constantemente echadas. Mujeres encerradas, escapándose a veces, de madrugada, tal Corba de Amboise, raptada, encantada de serlo, por su primo, al salir de misa, en Tours. Mujeres secuestradas dentro del recinto familiar, para que los hombres de la casa no se vean salpicados por sus locuras, y puedan éstas mantenerse camufladas, en el secreto de la *privacy*. Salvo si sucedía que su falta o su adulterio podían ser rentables, como cuando se presentaba la ocasión de deshacerse de una esposa estéril o pesada, de una hermana de la que se sospechaba que iba a solicitar una parte de la herencia. Entonces el jefe de la familia descorría el velo, lanzaba el grito, y publicaba —hacía público— el desliz femenino, a fin de poder castigar con toda legitimidad a la culpable, echarla de casa, si es que no decidía quemarla viva.

Hay que evocar también otra amenaza que gravitaba sobre la sociedad familiar: procedía de los muertos, presentes, exigentes, y que regresaban de buena gana por la noche, al lugar de mayor intimidad, a la alcoba en que se había dispuesto en su momento el cuerpo para el sepelio, en busca de nuevos cuidados. Lo mismo que en el monasterio, en la convivialidad privada les estaba reservado un lugar, a fin de que su alma no sufriera, y no regresara a perturbar a los vivos. Si la familia tenía medios para ello, y eran considerables los que se precisaban, disponía un receptáculo para los restos de sus difuntos; fundaba un monasterio, una colegiata en donde todos ellos recibirían sepultura; con lo que quedaba instituida una necrópolis, morada obligada para los muertos del linaje, allí alineados en buen orden, como si se tratara de un anejo de la casa asignada a esta parte de la parentela, tan peligrosa como la parte femenina y también encerrada como ella. En este lugar no se celebraba únicamente la conmemoración del finado al “cabo del año”, sino también su aniversario regular y, en tal día, la familia comía con él como se hacía en el monasterio, o mejor por él, en sustitución de él, a fin de conciliárselo. Eso fue lo que hicieron, en Brujas, en 1127, inmediatamente después de haberlo matado, los asesinos del conde de Flandes,

atrincherados en la capilla, “sentados en torno al féretro, depositando sobre él el pan y las copas como si fuese una mesa, comiendo y bebiendo sobre el cuerpo del muerto, por creer que así nadie habría de tratar de vengarse” y que el asesinado perdonaría también. Pero era sobre todo en el momento mismo del tránsito cuando se acumulaban los ritos de acompañamiento, a lo largo de una representación en la que se veía, como en el monasterio, la imbricación entre lo público y lo privado.

Ceremonia pública, transporte desde un lugar privado, la cámara, el lecho, hasta otro lugar privado, cerrado, la tumba, pero atravesándose necesariamente el espacio público; algo ineludiblemente festivo también, lo mismo que las nupcias, y a causa del despliegue de un cortejo análogo, en el que la casa entera, por orden jerárquico, ofrecía la imagen de su cohesión detrás de un difunto cuya postrera ostentación se celebraba, y de quien procedían también las últimas larguezas públicas, repartidas entre los pobres, al tiempo que se desplegaba un vasto banquete; como públicas eran igualmente durante esta fase las manifestaciones de duelo, un espectáculo en el que las mujeres representaban el primer papel, arañándose el rostro. Sin embargo, una demostración como ésta venía detrás de otros ritos, muy privados por cierto, con una privacidad en verdad numerosa y gregaria. Semejante ritual de la partida se iniciaba en la sala: en presencia de todos sus “privados”, así como de sus “amigos”, el moribundo enunciaba sus últimas voluntades, las disposiciones de la sucesión y procedía a la entronización de su heredero, en voz alta y mediante ademanes bien visibles. Así, por ejemplo, en torno de Balduino V de Hainaut que se disponía a morir, se llevaron a Audenarde, como si se tratara de una asamblea de paz pública, todas las reliquias del país, y se requirió de todos los fieles que juraran la concordia sobre ellas. En cambio la agonía, que transcurría en la alcoba, era algo más íntimo. El poema compuesto en honor de Guillermo, mariscal de Inglaterra, muerto en 1219, ofrece una de las relaciones más preciosas de la muerte de un príncipe de aquellos tiempos. Guillermo, que deseaba morir en su casa, se hizo conducir a una de ellas en cuanto se agravó su mal. Una vez allí convocó a todos los suyos, y en primer lugar a su hijo primogénito, a fin de que todo el mundo le escuchara disponer de su herencia, escoger su sepultura, y le vieran todos, cambiando de hábito y tomando el de templario, ingresar plenamente en otra fraternidad, mientras besaba por última vez a su esposa en medio de sus lágrimas. Una vez acabado aquel ceremonial de la ruptura, muy semejante al que se cumplía cuando el jefe de la casa abandonaba su mundo privado para emprender un viaje, se despoblaba la escena. Aunque al moribundo no se le debía dejar solo; sus allegados se turnaban para velarlo día y noche; y poco a poco se iba despojando de todo: había comenzado por ceder aquello de lo que no era sino el depositario, el patrimonio; ahora renunciaba a todos sus bienes personales, a su dinero, a los paramentos y las ropas; saldaba sus deudas, implorando el perdón de aquéllos a los que había perjudicado en vida; pensaba en su alma y confesaba sus pecados; finalmente, a punto ya de morir, las puertas del más allá comenzaban a entreabrirse para él. Guillermo vio cómo dos hombres resplandecientes de blancura

vinieron a apostarse el uno a su derecha y el otro a su izquierda; al día siguiente, a mediodía, se despidió, pero fue una despedida privada, de su esposa y de sus caballeros: “Os confío a Dios, ya no puedo seguir entre vosotros. No puedo seguir defendiéndome por más tiempo de la muerte”. Se separaba así del grupo que había dirigido, y se despojaba de su poder, y volvía a ponerlo en manos de Dios. Solo, por primera vez, desde que nació.

G. D.

Parentesco

En las páginas que acaban de leerse, Georges Duby ha querido poner entre paréntesis lo referente a los vínculos carnales; se ha ocupado de la *familia* medieval dejando a un lado la familia en el sentido moderno: distinción necesaria entre los dos ejes que deben orientar el análisis. Naturalmente, las relaciones de parentesco y las de convivialidad interfieren con frecuencia, pero esto no tiene nada de automático. Por no separar con suficiente claridad la corresidencia de la consanguinidad y haber persistido en el empleo indiferenciado del ambiguo término de “familia”, hubo muchos historiadores de otras épocas que se perdieron por caminos trillados (por ejemplo, en su referencia ritual y exasperante, por falta de fundamento científico, a la “familia extensa germánica”).

La relación de parentesco entra de pleno derecho, con el mismo título que la de convivialidad, en un estudio de la “vida privada”. Sería posible desarrollar su presentación de manera paralela: lo mismo que las de la casa, las metáforas del linaje ocupan un amplio espacio en la representación de las solidaridades religiosas o políticas; igual que las grandes casas, las vastas parentelas, que retienen la atención privilegiada de los especialistas de historia sociopolítica, atestiguan por su extensión, durante los siglos XI y XII, la privatización de los poderes, al tiempo que se prestan a la misma paradoja de la alienación de la relación privada; finalmente, la autonomía del individuo o de la pareja aparece encausada por el irresistible imperio del “linaje” tanto como por la inoportuna presencia del entorno doméstico —en un tiempo en el que, decididamente, lo privado está en todas partes y en ninguna.

Sin embargo, el parentesco es una relación mucho más abstracta que la convivialidad: y plantea, en consecuencia, problemas específicos. Hay que comenzar por precisar lo que puede ser este “linaje” que las fuentes medievales ponen ante nuestros ojos bajo muy diversos aspectos y que los comentaristas modernos desdeñan definir. A fin de evitar un fastidioso recuento historiográfico, me referiré tan sólo a los dos capítulos que Marc Bloch consagró a esta cuestión, en 1939, en *La sociedad feudal*: libro fundador de la historia medieval francesa actual y cuyo carácter vivo, fecundo e inspirador seguimos admirando —incluso cuando, en este punto como en

muchos otros, los progresos llevados a cabo desde entonces por la historia, por la antropología y por la coordinación entre ambas obligan a su crítica.

Marc Bloch sitúa los lazos de la sangre por delante de los del vasallaje y relativiza con toda razón la importancia de estos últimos poniendo de manifiesto que no hacen otra cosa que completar la trama entretejida por los primeros a fin de proporcionar su coherencia a una sociedad que cabría llamar, mejor que "feudal", feudo (o vasallo-) linajista; unos y otros lazos eran colocados corrientemente por los hombres de la Edad Media en el mismo plano, y los grupos más vigorosamente constituidos son aquéllos que los combinan —vasallaje y alcurnia proporcionan así, durante la batalla de Mansurah (1250), de atenernos al testimonio de Joinville, una eficacia ideal a las tropas de Gui de Mauvoisin—. Bloch analiza el parentesco en términos de solidaridad jurídica (movilización para las guerras privadas, detentación de derechos patrimoniales comunes). Pero hay un equívoco que sigue planeando por desgracia sobre la corresidencia, porque Bloch no acaba de verse libre de la idea de que los parientes vivan bajo el mismo techo o, en todo caso, sistemáticamente en vecindad unos de otros. Aunque esto no le impida abrir una perspectiva fundamental: lo que quiere es que se perciba la diferencia entre la sociedad medieval y la nuestra incluso en esta célula elemental y natural en apariencia. "Tanto por la tonalidad sentimental como por la extensión", escribe Bloch, "la parentela de entonces era muy otra cosa que la reducida familia conyugal de tipo moderno": una cosa menos afectiva aunque mucho más apremiante, y que, lo mismo para Bloch que para sus contemporáneos desorientados por Lévy-Bruhl, recibe la connotación implícita de primitivismo en el mal sentido del término. A reforzar semejante impresión acude además la sospecha de que la fuerza de la parentela se instaura a expensas de la pareja: "Es indudable que se cometería una grave deformación con las realidades de la era feudal si se situara el matrimonio en el centro del grupo familiar"; de hecho, la mujer sólo "a medias" pertenece al linaje de su marido, puesto que la viudedad, *ipso facto,* la excluye de él (o la libera). A pesar de lo cual, con la aurora del siglo XIII despunta una indiscutible modernidad gracias a la Iglesia y al Estado: la primera en nombre de los derechos de la persona, el segundo en nombre de la paz pública, y ambos, a la vez, en beneficio de sus propios intereses, por supuesto, contribuyen ininterrumpidamente al debilitamiento de las constricciones del parentesco.

Delimitación de los contornos del "linaje" y evidenciación de sus funciones, interrogación sobre sus relaciones con la "familia conyugal", y finalmente, búsqueda de una tendencia evolutiva a la vuelta de los últimos años del siglo XII (1180): recojo así de Marc Bloch sus tres temas principales, a fin de tratarlos sucesivamente. Los trabajos suscitados por *La sociedad feudal* han hecho que haya hoy en este libro algunas partes muertas, como en cualquier obra científica que cuente con algunos decenios de vida; pero su trascendencia se reconoce, en cambio, por las intuiciones que sus sucesores no han explotado aún de modo suficiente o que no pueden hacer otra cosa que confirmar, transformándolas en conceptos. Así es como se deja

presentir la importancia de la filiación indiferenciada[1]; la observación sobre la equivalencia de las líneas paterna y materna no es algo que se limite a aparecer como levemente incidental bajo la pluma de Bloch, puesto que le permite precisamente rechazar la posible calificación del “linaje” como unidad constitutiva o como realidad sustancial de la sociedad; a causa de un “sistema bífido”, “la zona de las obligaciones linajistas cambiaba incesantemente de contornos”. Nos encontramos aquí ante un objeto histórico de difícil comprensión, por razones documentales a la vez que estructurales: ¿qué son exactamente esas vastas parentelas en cuyo seno acaba por abrigarse y alienarse el hombre feudal, pero que, al mismo tiempo, si se trata de un noble, constituyen el medio y la expresión de su poder?

Las metamorfosis del linaje

Lingüística y mundo feudal

Bajo su forma latina, lo mismo que en antiguo francés, “linaje” y “parentesco” designan *relaciones* más bien que *grupos* rígidamente constituidos; uno se halla ligado a la nobleza *por* linaje y/o *por* parentesco (ambos términos son prácticamente equivalentes) y, en virtud de este hecho, se encuentra clasificado en buena posición en la jerarquía social. El rango de Enguerran IV, señor de Coucy, maltratado en 1259 por la justicia real, se basa en que todos los grandes barones de la Francia del norte son “de su linaje” y tienen, por tanto, que sostenerlo con su “consejo”; los primazgos patri y matrilaterales, las alianzas que pasan por las mujeres dadas o recibidas, contribuyen igualmente a fundar el amplio tejido de una parentela puesta de relieve por el carácter dramático de la circunstancia, si es que la necesidad de hacerle frente a ésta no es la ocasión específica de su reconstrucción.

La aplicación de los términos en cuestión a unos *grupos*, como ocurre en la novela artúrica con *li parentez le roi Ban*, o en aquel *nostre lignage* cuyo debilitamiento deplora Gauvain, no es de hecho sino algo secundario, menos frecuente que la evocación de la *relación* determinante y/o manipulada. Aunque puede suceder que un grupo determinado cristalice y particularice la relación de parentesco. El vocablo *genus*, puramente latino y que no es desde luego el antecesor directo de “raza”, se aplica asimismo, en los siglos XI y XII, ante todo a la extracción (“noble” o “brillante” cada vez que es el caso) de un hombre o de una mujer, y luego solamente a una formación social precisa —que designa de forma más exclusiva el término *prosapia*—. También el término *cognatio* se aplica a los grupos, pero cuando son serviles más que cuando son aristocráticos. Si a esta lista se le añaden algunos colectivos como “próximos”, “amigos (carnales)”, y —empleados con mayor frecuencia— “parientes”, “allegados” *(cognati)* y “consanguíneos” *(consanguinei)*, nos encontramos con una cierta abundancia de radicales y derivados adecuados para la designación de la parentela en su sentido más amplio: ¡casi no falta más que “familia”! En cambio, lo que no se destaca con claridad es la pareja, ni la familia “conyugal” o “nuclear” junto con sus hijos.

De aquí a la conclusión de que no poseen existencia efectiva hay, sin embargo, un paso difícil de dar. Porque cuando se trata de la descripción y la interpretación de una sociedad no cabe basarse únicamente en la conciencia que tiene y en la imagen que puede y quiere ofrecer de sí misma: ¿acaso no deben retener nuestra atención lo no pensado o no formulado? En sus recientes *Diálogos* con Guy Lardreau, Georges Duby nos invita a una historia de los silencios: precisamente la que tiene que ver con las realidades tácitas de la vida privada, al margen de las palabras. No es, por tanto, a fuerza de insistir con desesperación en las sinuosidades del lenguaje como se conseguirá zanjar este debate. Tanto más, cuanto que, como ya advertía Marc Bloch,

su vocabulario flotante no es forzosamente un indicio de la fuerza de los lazos del “linaje”.

El mundo feudal francés no es un espacio lingüístico unificado: la lengua *d’oil* tiene sus variantes regionales, y las transposiciones latinas corren el riesgo de ser a la vez variables e inadecuadas. En consecuencia, el historiador ha de limitarse a levantar acta de la ausencia de términos específicos de los diversos grupos posibles de parientes; lo que se percibe es esencialmente el parentesco como relación y función social genérica. Y lo que nos toca es el examen de la manera cómo articula a la vez varias esferas.

Nos faltan también, durante la mayor parte de aquella época, verdaderos nombres de linajes: los historiadores actuales, por mor de la claridad de la intriga, llaman así a los Blois-Champagne y a los Érembaud, que fueron los actores del gran juego sociopolítico. Los Giroie, auténticamente considerados como tales por el siglo XII normando, representan un caso particular, preludio de la adopción eminentemente progresiva de los nombres patronímicos; pero ésta ofrece el aspecto de algo muy artificial, porque la habían impuesto desde fuera las autoridades políticas.

Finalmente, el análisis puede dirigirse hacia la nomenclatura de las relaciones particulares, bilaterales, que surcan el campo del parentesco. Cabe percibir en el latín de los clérigos algunas distinciones que el vocabulario moderno ha perdido. Por ejemplo, la que media entre los “padrastros” de los dos tipos y, dentro del mismo orden de ideas, la que se da entre hermanos carnales y hermanastros: se trata de distinciones evidentemente necesarias a causa de la frecuencia de los matrimonios ulteriores en una sociedad en la que la muerte elimina a no pocos guerreros bisoños y a no pocas mujeres primerizas; no es posible considerar del mismo modo la pareja o “familia” en un régimen demográfico que no permite a los esposos más que una esperanza de vida común muy reducida, y en el nuestro, excepcionalmente favorable a las uniones prolongadas. Si fuera efectivamente constante y se hallara confirmada, la distinción entre *patruus* y *avunculus* exigiría comentarios más propiamente sociológicos: como hermano de la madre, ha sido el segundo el que ha dado lugar al tío en francés y el que despierta el interés de los partidarios de la muy antropológica relación avuncular. Pero carecemos de confirmaciones en el terreno de las actitudes, y el sistema de los apelativos parece a su vez un tanto embarullado. Como contrapartida de las diferencias que no nos vamos a detener a subrayar se presenta al final la enojosa ambigüedad de *nepos*: ¿sobrino o nieto? El sentido dominante es el primero, y lo ha conservado al pasar al francés: debieron de ser pocos los niños que conocieron a sus abuelos; la propia sólida línea capetiana no presenta ninguna coyuntura de este orden antes de 1214.

Una posible indagación: el inventario completo y la interpretación de semejante nomenclatura. Pero corre en efecto el riesgo de ser poco fecunda, al tener que enfrentarse con usos bastante aleatorios. La “sociedad feudal”, como tantas otras, no domina lo suficiente sus medios de expresión como para poder proporcionar un claro

reflejo de sus actitudes mediante las reglas de empleo de las palabras y la delimitación de sus campos semánticos. La herencia fosilizada en el latín, o en el mismo francés cuando alcanza de súbito la dignidad de la escritura, no se puede distinguir bien de la parte viva y nueva. De estas pocas observaciones no cabe extraer otra cosa que algunas sugerencias para la investigación: a propósito de las relaciones entre tío y sobrino o con respecto a una eventual pluralidad de las formas del "linaje". ¿Pero dónde encontrar los mejores materiales tratándose de fuentes tan escasas, demasiado alusivas o demasiado mayoritariamente eclesiásticas, a partir de las cuales sólo de manera tan insatisfactoria se puede elaborar la historia de la Edad Media central?

Fuentes

En el siglo XII, gracias a las solicitudes y los usos de la aristocracia, floreció una literatura genealógica, que irradió desde Flandes y Anjou, sus focos de origen. Georges Duby se ha dedicado a su estudio, a pesar de saber que no tiene ante sí más que una "ideología de la filiación", una simple representación que se vincula más de cerca con la sucesión que con el linaje *stricto sensu*: con el eje vertical del parentesco más que con el campo definido por su combinación con un eje horizontal. Pero no se va a prescindir por ello de esta fuente: ¿no se practica acaso el ejercicio del parentesco lo mismo en lo imaginario que en lo "real" propiamente (y pobremente) dicho? Pero la referencia al parentesco tiene que venir después de la reconstrucción del conjunto de las filiaciones y alianzas conocidas por otros caminos: es entonces cuando se las puede confrontar con las opciones y las deformaciones llevadas a cabo por los genealogistas y extraer así algunas indicaciones sobre el uso sociopolítico de sus trabajos.

Se cree de ordinario que con las cartas y noticias conservadas por las iglesias se tienen ya en estado bruto las relaciones sociales. Y en la presencia tan frecuente de toda una serie de parientes en torno a cada individuo en particular se pretende haber encontrado lo mejor, el testimonio irrefutable del vigor de los vínculos de parentesco. Cuando un hombre o una mujer enajenan una tierra o una renta en favor de alguna iglesia, por donación o por venta (o mejor aún mediante una compleja transacción que no es ni lo uno ni lo otro), se precisa el acuerdo de sus allegados, la *laudatio parentum*. Por eso figuran al pie de las actas los nombres de hijos e hijas, hermanos, cuñados, primos y sobrinos, etcétera. De aquí es de donde Marc Bloch y muchos otros extraen la noción de "solidaridad económica del linaje", al tiempo que se imaginan frecuentes posesiones indivisas y una fuerte cohesión de los grupos de parentesco. Pero eso es ir demasiado deprisa. En primer lugar, porque las formaciones muy amplias, por interesantes que sean, no representan la mayoría de los casos: a fin de cuentas, la estadística de los parientes que intervienen en la *laudatio* se vuelve relativamente en favor de la "familia conyugal"; y las presencias de amigos

carnales más lejanos, aunque intermitentes, no son menos significativas —tanto más cuanto que pueden verse subestimadas por los redactores de unas breves reseñas, como se demuestra cada vez que es posible la comparación entre ellas y otras cartas más desarrolladas que relatan los mismos asuntos—. Pero además —segunda y principal objeción—, ¿no se sobreestiman acaso los derechos de los susodichos *parentes*? Es difícil de sostener que renuncien a un usufructo efectivo, y no tan sólo a un derecho potencial. ¿Habrá que imaginar que la Iglesia exalta al individuo, desvinculándole de las coalescencias linajistas? ¿No cabe sospechar, por el contrario, que los hermanos y los primos hayan tratado de invocar su parentesco con reclamaciones que sabían que no tenían demasiadas posibilidades de éxito, pero que representaban la ocasión de percibir una indemnización sustancial? Para los que entonaban la cantilena de la *calumnia* a fin de recibir, quién diez sueldos, quién un palafrén, quién un par de borceguíes bermejos, o unos anillos, unos aderezos o unas marranas *(sic)* para sus mujeres y sus hijas… con lo que un simple derecho de control, o mejor una participación indivisa, se transformaba en un haber personal. Con toda verosimilitud, en casos así el grupo de parentesco se ha constituido artificialmente con vistas a presionar sobre unos monjes y unos clérigos más benévolos de lo que se ha solido decir: no se apoya ni sobre la corresidencia ni, forzosamente, sobre una determinada comunidad de bienes, y se cometería un grave error si se confrontara este tipo tan ambiguo de actos con las costumbres sucesorias —por lo demás, sólo muy raras veces redactadas entre el año 1000 y el año 1200—. Sin embargo, es evidente que el artificio en cuestión es una práctica social corriente: la de la posible reivindicación, en nombre del parentesco, de múltiples bienes y honores. Porque los hombres de entonces no “confunden” las nociones jurídicas, no se hallan cegados por una “mentalidad” cualquiera: sino que argumentan y rivalizan entre sí con sutileza, por todos los medios a su disposición.

Insatisfecho de los “actos de la práctica”, el historiador del parentesco puede volverse hacia las fuentes narrativas. Sus errores concretos se le perdonarán a causa de todo lo que aportan, gracias a sus interpretaciones y sus comentarios, a una sociología retrospectiva. La Francia del norte tuvo, en torno a 1100, sus grandes historiadores y cronistas. El “francés” Guibert de Nogent, el flamenco Galberto de Brujas, el normando Orderico Vital nos pintan, bajo una luz un tanto siniestra, un mundo que es presa de la brutal aunque racional competición de los linajes mucho más que de la “anarquía feudal”: el poder de los grandes se nos muestra como causa y consecuencia, dialécticamente, de la fuerza de su parentela y de sus vasallos, reunidas con frecuencia ambas partes y reforzadas por la vida en común de la casa; si los contornos de esta última no aparecen más nítidamente trazados que los del “linaje”, ello se ha de atribuir sin duda a que no hay lugar para tratar de identificarlos con demasiada precisión y que es preciso pensar en redes de relaciones mucho más que en formaciones homogéneas. Se impone, por tanto, levantar acta a favor de la reconstrucción sociológica.

En fin, tampoco es cosa de rechazar el testimonio directo de la literatura épica y cortés en lengua *d'oil*. Se me permitirá proponer aquí, incidentalmente, una lectura elemental de ella: en la misma se trata la materia carolingia, como la de Bretaña, entre decorados y con diálogos de los siglos XII y XIII; los historiadores de la cultura material sacan de ella un gran partido; entonces, ¿por qué no considerar como verosímiles las relaciones sociales sobre las que se construyen unos escenarios imaginarios? En este caso, al menos, el "feudalismo" no es una cosa maldita, como ocurre bajo un doble sentido en los autores monásticos obstinados en su desprecio del mundo. Los debates y los monólogos de Ginebra y de Lancelot son otras tantas expresiones que nos llegan directamente de las cortes laicas. Y si en todo ello hay estilización, "cristal de aumento", eso es precisamente lo que necesitamos. La expresión de la afectividad, cuando menos, no podría encontrar un canal mejor. La novela medieval, como la de nuestro tiempo, encierra una parte de realidad más vasta (si se entiende esta realidad en un sentido amplio) que algunos textos tenidos como más "objetivos". En consecuencia, las cuatro fuentes aquí consideradas merecen un interés análogo: cada una de ellas se sitúa en un cierto nivel de autenticidad, y construye —lo que viene a ser lo mismo— su propia ficción.

Fortunas e infortunios de los grandes linajes

La decadencia, el sostenimiento o la caída de las grandes "familias" o "casas" (a pesar de que ninguno de estos dos términos se aplicara entonces a grupos de parentesco) proporcionan a los cronistas de los tiempos "feudales" una amplia materia —el tema, más cerca de nosotros, ha seguido siendo eminentemente novelesco o histórico, propicio a la manifestación de las más importantes relaciones sociales así como de sus más sutiles evoluciones—. Los Érembaud de Flandes a lo largo de un decenio, y luego los Giroie de Normandía durante un siglo, han permitido, respectivamente, la composición de un rico cuadro instantáneo y una sugestiva aprehensión de estrategias a largo plazo.

La parentela de Bertulfo, preboste de la colegiata de Saint-Donatien de Brujas y canciller de Flandes, se hizo famosa, al tiempo que culminaba su perdición, con el asesinato del conde Carlos el Bueno (1127); hay numerosos testigos contemporáneos, en primera línea de los cuales está el notario Galberto, que nos describen por menudo el complot, el crimen y, ejecutada por la mano de los hombres, la venganza de Dios. Se trata también de un fragmento antológico para la historia social, en el capítulo de la ascensión de los ministeriales, aquellos servidores de los príncipes y los señores cuya fortuna se desarrolla rápidamente durante el siglo XII y que, no obstante, siguen pugnando por franquear el umbral crítico que da acceso a la aristocracia. ¿Son nobles o son siervos? Dos polos opuestos en la jerarquía de las condiciones entre las que se juega su destino; dos estatutos que tienen en común, al menos, el hecho de favorecer la conservación de una memoria genealógica sostenida *por* los interesados en uno de

los casos, y *a pesar* de ellos en el otro. Los Érembaud hubiesen sin duda logrado ocultar por completo su origen servil de no haber sido porque un caballero vinculado a ellos por enlace matrimonial se encontró con que se le negaba el derecho al duelo judicial con ocasión de un proceso: inicialmente libre —según se le hizo saber—, había perdido esta condición por el hecho de llevar casado durante un año con una sobrina del preboste; aquel individuo, que confiaba en que una unión tan distinguida reafirmaría una libertad siempre un tanto relativa y precaria, descubría ahora en su esposa un vicio oculto: ¡era una sierva! La familia política venía a encontrarse así en entredicho, y con la obligación de reaccionar políticamente contra la facción que, conspirando por su perdición, había impulsado al conde a reivindicar sus siervos nativos.

Pero queda todavía otro móvil en la intriga. Porque la *cognatio* mancillada de servidumbre se presenta como un *genus* con pretensiones de prestigio, con sus fortalezas y con las guerras privadas que el propio Bertulfo se dedica a suscitar indirectamente entre sus sobrinos, a fin de acrecentar las proezas y el honor de estos mismos. De esta forma hay una lucha sin posibilidad de expiación que opone entre sí a Borsiard y a los otros *nepotes Bertulfi* de un lado y a la formación adversa igualmente arrogante y aborrecida de los *nepotes Thancmari*, de los *brugeois*, del otro; y de ambos se movilizan parientes y vasallos. Al castigar la infracción de su legislación de paz pública, el conde destruye la casa de Borsiard; lo que acaba de atizar el encono de los Érembaud.

Entonces se trama una conjura entre varios de los sobrinos del preboste, en la que entran también algunos parientes no muy precisamente definidos, e incluso un no pariente. Perpetran el crimen en la colegiata y comienza la ejecución de un plan político parsimoniosamente calculado: asegurarle la posesión de Flandes a Guillermo de Ypres, bastardo de la línea condal, con quien se cuenta para asegurar la impunidad de los asesinos. Pero ni los vengadores de Carlos el Bueno, que surgen inmediatamente de entre su mesnada, ni el rey Luis VI, que trata de afirmar su soberanía, y su candidato Guillermo Cliton están dispuestos a dejarle el campo libre a una conspiración semejante, obra de aquellos mal nacidos: bajo el peso de su crimen, todos los miembros de la parentela, incluso los ajenos al acto criminal, se hunden uno tras otro. Y Galberto traduce y justifica, a posteriori, esta condenación colectiva en términos de maldición de linaje; él es precisamente (o sus inspiradores “populares”) quien da forma al grupo de los Érembaud. El nombre procede del antepasado de un caballero de baja cuna, traidor a su señor el castellano de Brujas (¡un “Boldran” del que de hecho no hay huella en ninguna carta!): había cometido adulterio con la esposa de éste antes de precipitarle en las aguas de un río y de arrebatarle, junto con la mujer, la castellanía. De este modo, el castigo de aquéllos de entre los asesinos del conde a los que se precipitó desde lo alto de una torre vino a reproducir y compensar la fechoría inicial y a cerrar el círculo de la historia de un linaje infame… y ficticio. No deja de ser significativa la desfiguración paródica del episodio fabuloso que de

ordinario, en la literatura genealógica, fundamenta la fortuna de un buen *genus*: la obtención por un joven héroe desconocido y valiente de la mano de una muchacha o de una viuda como precio de una hazaña; el honor (que es patrimonio y prestigio de la sangre) le viene a la descendencia masculina por medio de la mujer.

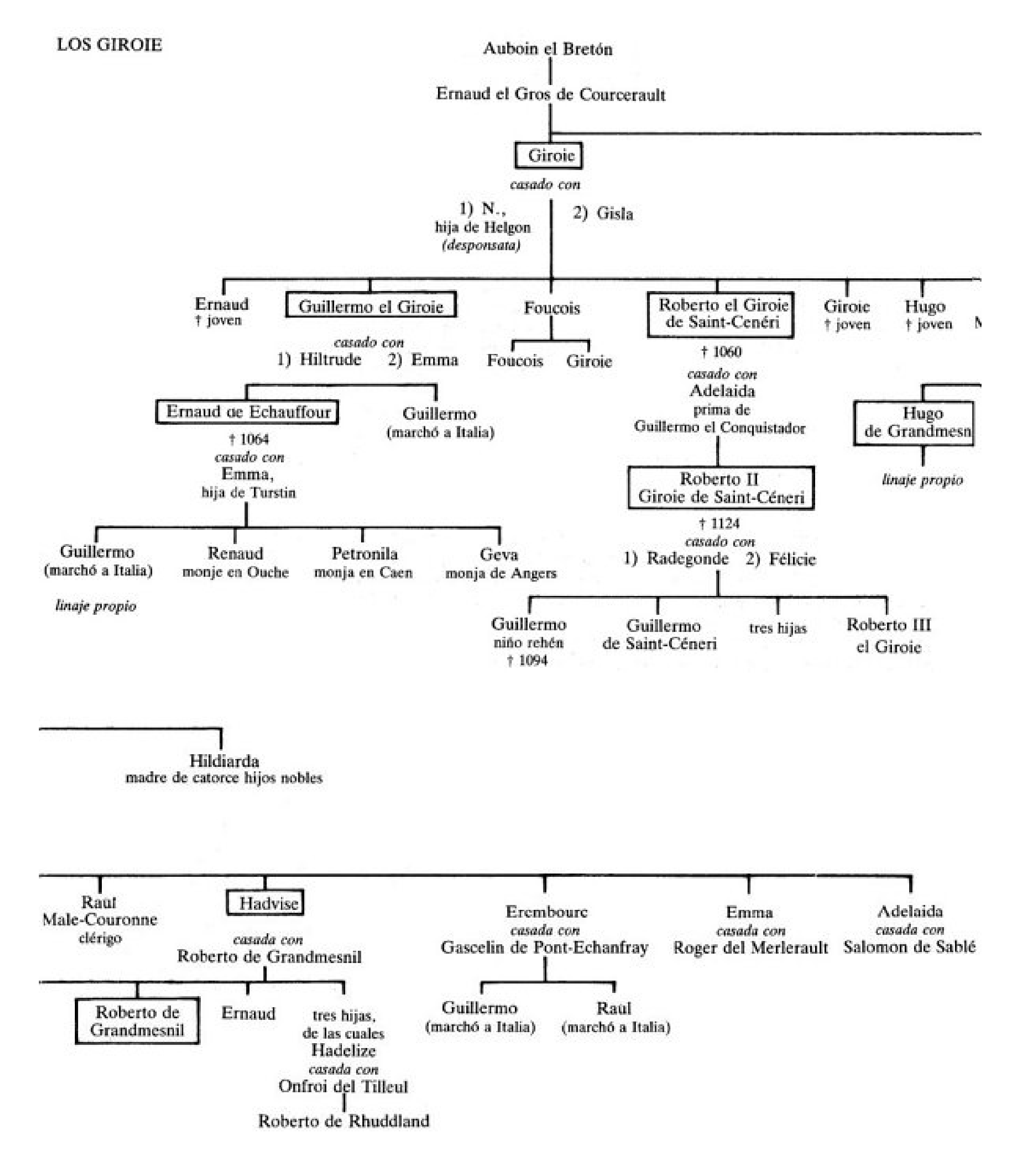
Si en este último pasaje la presentación de un linaje delata algo de artificial, ello se debe a que en otras ocasiones los contornos del grupo son menos rígidos. Su núcleo central es, por supuesto, patrilineal: promovido a *caput generis* por el hecho de sus altas funciones en el principado, Bertulfo es quien dirige la carrera de los hijos de sus hermanos, a los que tiene afecto por haberlos educado en su casa; si, al presente, se hallan cada uno de ellos establecidos en la suya propia, no han dejado por ello de depender de él para el planeamiento y coordinación de sus actividades, y la mansión de éste sigue siendo la sede del prestigio del grupo. El padre de Borsiard, muy activo aún, se halla situado en la periferia del sistema: como castellano de Reddenbourg, este Lambert pretende (en vano) mantenerse al margen del asunto, uno de cuyos principales responsables es precisamente su hijo.

A propósito de él, lo mismo que con respecto a otros miembros de la parentela, la cuestión que se plantea es la de la culpabilidad colectiva; ya que son varios los que intentan escapar a la venganza. Así, por ejemplo, el castellano Didier Haket, hermano de Bertulfo, trata, ante los nobles de Flandes, de distanciarse de los asesinos del conde: “Condenamos su acto y los hubiésemos alejado con toda decisión de nuestro lado de no haber sido, aunque muy en contra de nuestra voluntad, por nuestro deber de consideración a la proximidad de nuestra sangre (…)” (al ofrecerles refugio, ayuda y consejo). ¿Un rasgo de sagacidad o un auténtico conflicto de valores? Hay algo trágico en la forma en que un hombre se debate en este caso en contra de su parentela. Pero es un combate que no carece de fundamento. Ni a Galberto ni a sus contemporáneos se les escapa que hay algunas individualidades que se distancian con ventaja del resto de la cohorte maléfica: querido por el “pueblo” y cuasi noble, Roberto el Joven (hijo del castellano Didier) tiene el doble privilegio de escapar a la reclusión en calabozo junto con sus “parientes” y de ser decapitado en vez de ahorcado. La fuerza de los lazos carnales sigue siendo a pesar de todo insoslayable.

Las responsabilidades eran desiguales, y la iniciativa no emanaba de la parentela en su conjunto. El relato de Galberto destaca de ella un sólido grupo de filiación, al que no se le puede rehusar la calificación de linaje, aunque haya otro cronista, Gautier de Thérouanne, que nos ofrece al respecto una representación más centrada en la convivialidad: para él, Bertulfo es, ante todo, un *pater familias*, amo de una familia. Por lo mismo, la conjura es, a sus ojos, una asociación contractual. Por otra parte, los dos autores nos dejan frente a una cierta ambigüedad en lo que se refiere a la situación de los allegados, muy a propósito para complicar la pesquisa sociológica: todo matrimonio influye sobre las dos parentelas y da lugar a una cierta solidaridad entre ellas; da la impresión de que los maridos de las sobrinas de Bertulfo no escapan al naufragio, pero a lo largo de los relatos, con una excepción tan sólo, se mantienen

en un segundo plano. Es el indicio de una interferencia compleja, poco menos que aleatoria, entre la filiación y el parentesco político.

Pero una impresión como ésta tal vez tenga que ver con la inmadurez de este *genus* particular. En contraste con tales recién llegados, ¿acaso la antigua aristocracia no se apoya sobre una estructura de linaje más firme, menos improvisada? Los Giroie parecen ser una buena ilustración de lo que decimos. Cuando Orderico Vital, contemporáneo de Galberto, relata su historia, o más bien desliza algunos de sus aspectos en ciertos pasajes de su *Historia de la Iglesia*, la misma se extiende ya a lo largo de más de cuatro generaciones.



1.º Son representantes típicos de la alta aristocracia normanda que se constituyó o, al menos, fue ampliamente modelada por los duques de comienzos del siglo XI: un

estudio de Lucien Musset muestra a las claras que a falta de los legendarios “compañeros de Rollon” (que sin duda aguardaríamos), se halla constituida por inmigrantes francos o bretones de elevada extracción. Giroie, el fundador, procedía “de una gran nobleza francesa y bretona”: a Orderico Vital le habían llegado los nombres de su padre y de su abuelo, así como el de su hermana Hildiarda, madre de numerosos hijos nobles. Los descendientes de Giroie perpetúan su sobrenombre, añadiéndoselo a sus propios nombres de pila, bien por las buenas (Roberto Giroie), bien adjetivado (Guillermo *Geroianus*, el Giroie). Los nombres de pila constituyen, a los ojos de los hombres de la Edad Media, los nombres verdaderos y fundamentales; la vinculación familiar entre individuos se señala gracias a su repetición regular, en cada generación; se trasmiten, como si fueran atributos hereditarios, de padres a hijos, de tíos a sobrinos, pero también (y es posible que ante todo) de abuelos o tíos abuelos maternos a nietos o a sobrinos nietos. Estos nombres ilustres son una de las aportaciones esenciales de las mujeres a los linajes de sus maridos, y sólo se llevan a condición de descender de sus primeros posesores, al tiempo que representan en sí mismos una baza mayor para la carrera política: no sólo acude la *virtus* de los antepasados a irrigar la sangre de sus descendientes homónimos, sino que a veces se les destinan sus mismos *honores* (funciones, patrimonios). En cualquier estudio de un grupo de parentesco aristocrático hay que tener cuidado con las herencias de nombres de pila, tratar de advertir las elecciones efectuadas para ponerles nombre a los niños —¿no encerraba ya esto una programación de su existencia?—. En este caso, *Guillaume y Robert* atestiguan una vinculación (por enlace matrimonial, sin duda, o por ahijamiento) con la familia ducal de Normandía; tienden a suplantar los nombres de *Ernaud/Renaud*, que parecen más antiguos y patrilineales. *Giroie* no es más que un apodo superpuesto, gracias al cual se reconocen los miembros de un patrilinaje (linaje paterno) específico, sobre el fondo de un parentesco indiferenciado que se presenta como netamente reconocido y explotado, de acuerdo con el uso tradicional de los nombres de pila transmitidos por las mujeres. La práctica antigua, en efecto, consistía en esta “gramática de las relaciones de parentesco” (cognaticias), según la expresión de Karl Ferdinand Werner; por el contrario, el sobrenombre masculino transmitido por la agnación[2] es una novedad —quizá fuera preferible decir: una fórmula pionera— ligada a la raigambre del grupo, con una densidad y un vigor inéditos antes del año mil, en el sector que dominan sus castillos. Administrar semejante “sistema castral”, así como el poder efectivo que lleva consigo (el “señorío territorial”), tal es la ardua empresa de los descendientes del primer Giroie.

La instalación en los confines del Maine y de Normandía se llevó a cabo entre 1015 y 1027, gracias al apoyo de un señor de Bellême del que Giroie era compañero de armas y al favor ducal: al guerrero se le prometió la mano de la hija única del poderoso Helgon; ésta muere prematuramente antes de las nupcias, pero ello no impide que el novio reciba el *fiscus* (dominio o feudo a punto de convertirse en castillo) de Montreuil y Échauffour. De su matrimonio con otra muchacha noble

nacen siete hijos y cuatro hijas: la enorme fecundidad de las uniones no es cosa excepcional en aquellos tiempos; obliga a los linajes, si quieren evitar los fatales repartos, a mantener una lógica de expansión que desencadena la rivalidad dentro de las "patrias" lo mismo que fuera, y a trazar con respecto a los jóvenes un rigor extremo. Orderico Vital nos ayuda a reconstruir la estrategia de los Giroie, pero no pone de manifiesto todos sus aspectos, comprometido como se halla con una representación particular, de acuerdo con lo que sabe y con lo que sirve a los intereses de su monasterio, Saint-Évroul d'Ouche; una y otra, la estrategia y la representación merecen un examen conjunto.

2.º En la primera generación de herederos sólo tres de los siete varones tienen hijos. Como el mayor de los supervivientes (después de la muerte de Ernaud), Guillermo el Giroie es el que preside a sus hermanos durante toda su vida; habiendo obtenido el castillo de Saint-Céneri, se lo cede a su hermano menor Roberto, que aparece como aliado suyo en la pugna con el tercer hermano, Foucois. Porque la preeminencia de Guillermo no se ha establecido automáticamente: el *honor* de Montreuil se había repartido al principio entre él y Foucois, y hay que imaginar entre ambos, poco después de 1035, una áspera rivalidad. Foucois había sido el compañero y ahijado de Gisleberto, conde de Brionne, enemigo de Guillermo el Giroie y de los suyos; pero había perdido la partida, y el relato de Orderico Vital llega incluso a relegarlo con sus descendientes a una zona de sombra y de ilegitimidad: a la madre de sus hijos se la llama "concubina" —¿habría de ser ésta la única unión de validez discutible en toda la historia de este linaje, que era poderoso en un tiempo en que las normas canónicas del matrimonio solían andar muy malparadas? Cuesta creerlo. ¿No se tratará tal vez de descalificar a unos hijos que no han participado en la fundación del monasterio de Ouche (a pesar de haberlo dotado) y que más tarde se han dedicado a inquietarlo?—. Cabe aquí percibir, de hecho, uno de esos procedimientos de rivalidad sobre los que Georges Duby ha insistido más atrás. En lo tocante a la historia política y social, resulta, por otra parte, digno de notarse que las luchas internas de un principado como Normandía no oponen entre sí a las grandes parentelas en bloque, sino que introducen más bien en escena a facciones que utilizan determinados niveles dentro de los linajes mismos. Y estos linajes sobreviven como tales, puesto que cuentan con representantes en cada uno de los dos campos; aunque la cuestión está en saber cuál de las ramas eliminará a las otras o logrará hacerse, al menos, con la preeminencia (¿o incluso, mediante la manipulación de la memoria, con la primogenitura retrospectiva?).

De los otros cuatro hijos, a tres se los llevó una muerte prematura —o cuando menos sobrevenida cuando eran todavía "jóvenes", es decir, célibes—. Eso fue lo que ocurrió con el primogénito Ernaud, o con el Giroie (cuyo "verdadero" nombre de pila no se ha conservado), nacido en sexto lugar, herido de muerte accidentalmente por un escudero: en sus últimos momentos, por un acto de piedad que, un poco como las donaciones a las iglesias, aísla al individuo de su parentela, suplica a su involuntario

agresor que huya a fin de escapar a la venganza de sus hermanos —en la que, sin duda, el prurito del honor tendría tanta o mayor parte que el impulso pasional del afecto—. Finalmente, y para concluir el recuento de los siete destinos, otro hermano menor, Raúl Male-Couronne, renuncia a los peligros y pecados de la caballería a favor de una clericatura que le proporciona el ocio necesario para cultivar las letras y entregarse a la medicina.

De manera que el que ha salido ganando ha sido Guillermo, al someter o excluir a sus hermanos con ayuda de la suerte o de la vocación; va a ser él quien siga adelante sin discusión con el difícil juego de un grupo patrilineal, cuyos miembros se otorgan mutuamente la *laudatio* con exclusión de todos los parientes restantes (aunque no de los señores y vasallos eventuales de cada uno de ellos) mediante “donaciones” o “ventas” a Saint-Évroul: “consintientes” o “condonantes”, como si estos términos fuesen equivalentes y sin que esta práctica implique siempre la existencia de situaciones de indivisión.

Las cuatro hijas de Giroie, por el contrario, no transmiten a sus herederos ni el sobrenombre patronímico ni ningún tipo de derechos sobre el patrimonio. Se habían casado todas, puesto que esto no afectaba a la preservación de este último; al revés, las alianzas matrimoniales sirven a la política del linaje, porque le crean gente obligada. Érembourc y Emma se conceden a señores de menor importancia, vecinos de la zona de influencia de Giroie: su padre tiene sobre sus yernos un cierto poder de persuasión, pero no deja de advertirse también, en el grupo de los “vecinos, hombres y primos” un cierto flotamiento, un margen de maniobra que aumenta al cabo de una generación. Adelaida y Hadvise contraen, según me parece, matrimonios de un tipo diferente, isogámico[3] y distanciado: una de ellas en Maine-Anjou y la otra en Normandía, provincias entre las que el linaje pone siempre buen cuidado en repartir equitativamente a sus hijas, cuando las entrega como esposas o como religiosas.

Orderico Vital da todo su valor a la alianza contraída por mediación de Hadvise: fue en efecto asociándose con sus dos sobrinos de Grandmesnil como Guillermo y Roberto “fundaron” la abadía de Saint-Évroul hacia 1050. El establecimiento de una relación privilegiada con un monasterio es una etapa obligada en la carrera de los aspirantes al señorío territorial autónomo; es preciso que el poder de la espada encuentre una suerte de legitimación y de apoyo en el de las santas reliquias. Como “necrópolis familiares”, las abadías son el lugar de una plegaria ininterrumpida por los difuntos; los epitafios rimados en latín los elevan al rango de antepasados. ¿No se está con ello, a pesar de la evidente especificidad del culto cristiano, muy cerca del África de las etnias? La constitución del grupo de los fundadores es el fruto de una manipulación específica del parentesco: evidenciación de una relación de enlace matrimonial, a consecuencia de una presión de Guillermo, siendo así que sus sobrinos lo que deseaban ante todo era actuar solos e instalar a los monjes en el emplazamiento mismo de la muerte de su padre. Ouche es, por consiguiente, un santuario interfamiliar, y no se halla vinculado a los descendientes por la misma línea

de un antepasado común; a pesar de lo cual, sigue habiendo una especie de preeminencia de los Giroie: la vinculación de Roberto de Rhuddlan con los fundadores, con vistas a una sepultura, conduce a ellos, por dos filiaciones maternas; su madre, hermana de los Grandmesnil, es “de la ilustre cepa de los Giroie” *(ex clara stirpe Geroianorum)*.

Pero la medalla otorgada a los dos linajes por esta aura de sacralidad presenta su reverso. Económicamente, les costó cara: Roberto de Grandmesnil, lo mismo que Ernaud d’Échauffour, una vez monjes en dicho lugar, les “birlaron” literalmente a sus “parientes” una parte de sus tesoros, en concreto del botín traído de Italia meridional, en favor del santo; ¿no se trata de un procedimiento exactamente simétrico al de los *calumniatores* que llenan las páginas de los cartularios? Por lo demás, el control de un monasterio como éste no se adquiere definitivamente: el poder ducal, más aún que la reforma gregoriana propiamente dicha, combate el dominio de los fundadores. Los Giroie y los Grandmesnil pasarán, mientras que en cambio Saint-Évroul no pasará…, o al menos no pasará tan deprisa.

3.º A decir verdad, las dificultades encontradas no son más que las repercusiones directas de la grave crisis política que se abatió sobre unos y otros en 1060. Rebeldes al duque, Roberto I de Saint-Céneri y Ernaud d’Échauffour no sobrevivieron a la tormenta; el segundo apenas si tuvo tiempo de congraciarse de nuevo con Guillermo el Conquistador y de entrar en posesión de su herencia confiscada durante un tiempo, cuando sucumbió al veneno preparado por Mabille de Bellême (1064): a la asociación de los antepasados le había sucedido, en efecto, la guerra sin remisión de los Giroie y de los señores de Bellême, de memorables peripecias. Los Grandmesnil se rehicieron antes; su destino se separa desde entonces netamente del de sus primos, mientras que después de Ernaud la nobleza de los *Geroiani*, al decir de Orderico Vital, no hizo sino degradarse; sus descendientes sólo encontraron refugio en la Italia del sur, exutorio de un gran número de ramas jóvenes o simplemente desheredadas de esta constelación aristocrática.

4.° No obstante, los Giroie regresan: el nombre subsiste en la rama de Saint-Céneri. En 1088, el generoso Roberto Courtehouse sucede como duque al implacable Guillermo; en torno a él se mueven solícitos, venidos de todas partes, los herederos de grandes *honores*, parientes más o menos próximos de los poderosos expoliados por su padre, y él les “restituye” sus patrimonios —consagrando así el valor de un derecho hereditario vinculado, en la cultura jurídica medieval, a los alodios—. Aunque el argumento de Geoffroi de Mayenne, que intercede en favor de Roberto II el Giroie, no es la filiación de éste, sino el parentesco con el duque por parte de su madre Adelaida, una prima *(consobrina)* del Conquistador.

Si la *progenies* (descendencia) se mantiene a pesar de numerosos albures, ello se debe a que es a la vez más y menos que una pura sucesión patrilineal. Una red extensa y multilateral de lazos de parentesco la ayuda a atravesar los momentos difíciles, a cambio de compensaciones: así, en 1094, cuando su primera esposa, su

hijo rehén y su propio castillo caen bajo los golpes de los Bellême, Roberto II, “apoyado en el valimiento de parientes y amigos”, rehace sus fuerzas y recobra la esperanza. Por otro lado, y puesto que es preciso preservar la integridad de la tierra, la estrategia de un linaje como éste consiste en seguir siendo una sola descendencia lineal que admite a los hermanos y a los tíos célibes, pero que aleja a los primos o, si hacen fortuna en otra parte, tiende a perderlos de vista. En 1119, Montreuil y Échauffour vuelven a las manos de Roberto II; de manera que consigue rehacer la unidad del patrimonio ancestral antes de tener que repartirlo entre sus hijos. Los Giroie están desde luego asentados en el país cuando el viejo monje de Saint-Évroul hace entrar una parte de la historia de sus predecesores en su vasto fresco: y subraya con toda nitidez, retrospectivamente, la especificidad de una familia que ha sabido multiplicar las alianzas matrimoniales y limitar la filiación directa, reservándose el sostenimiento, sobre el fondo de una solidaridad parentelar, de un incesante combate por su propia causa, a lo largo de cien años de soledad.

Semejante destino, y lo mismo se diga del punto de vista del testigo, son ejemplares por más de un título. La fecha de arraigamiento (comienzos del siglo XI) podría aplicarse a la mayor parte de los señores de los castillos, en la Francia del norte: la hora de la cristalización de su linaje llegó para ellos más tarde que para los príncipes y antes, sin duda, que para los pequeños caballeros. El poder de los duques, capaz de revolverlo todo mediante unas cuantas confiscaciones, es una característica particular normanda; pero en las comarcas, aún más trastornadas, del valle del Loira o de la Isla de Francia, golpes de mano y emboscadas producen el mismo efecto perturbador, puramente coyuntural, sin lograr sacudir demasiado, en último término, el poder de los linajes.

Esta estructura de parentesco caracteriza perfectamente a la aristocracia, entregada por vocación y razón social al gran juego del poder y de la dominación local. Los caballeros “medianos”, actores frecuentes aunque raras veces personalizados de la *Historia* de Orderico Vital, intervienen como satélites de los “poderosos”, implicados en los engranajes y en las intrigas de sus vastas familias. Por lo que se refiere a los campesinos entregados a las faenas de producción, sus frágiles viviendas no abrigan sino “familias estrechas”. No es tanto que tengan que sostener un honor mediante alianzas matrimoniales o guerras privadas, cuanto que se hayan de ocupar de redondear un lote de tierras; la integración en un señorío o en una parroquia les vincula a las usanzas de un lugar y a los *patres* anónimos que reposan en el atrio de la iglesia. La etnología contemporánea nos lo enseña tan bien como la historia social de la Edad Media central: linajes y genealogías constituyen el monopolio de los jefes.

Son también el producto de una construcción ideológica. En este particular, a falta de haber podido recoger frecuente y directamente la tradición oral de las familias de los castillos, el historiador se beneficia de las obras de Lamberto de Ardres, de Juan de Marmoutier y de sus remodeladores —regalos inestimables de la segunda mitad

del siglo XII—. Aproximándolos a ciertas genealogías arregladas, Georges Duby ha subrayado sus preocupaciones capitales: para justificar la retención de un patrimonio, los redactores siguen la línea masculina y señalan también la ilustración que aportaron al grupo algunos excelentes matrimonios hipergámicos (contraídos con personas de nivel social más elevado). Esto no quiere decir que la nobleza provenga de las mujeres más que de los hombres; si hay en esta sociedad una condición adquirida gracias a la madre, es la servidumbre, por más que la existencia de un verdadero matrimonio y la residencia autónoma virilocal (en la casa del marido) hubieran sumido desde hacía mucho tiempo en el olvido la herencia de los antepasados indeseables. Tratándose de la nobleza, cualidad innata siempre susceptible de desigual intensidad según el grado de honor y de proximidad a los reyes, sólo un acrecentamiento de lustre en comparación con la línea masculina justifica que se la refiera a una madre o a una abuela, llevándose así a cabo un desenganche matrilateral en la vía real de la ascendencia. En el siglo XII, la de los Giroie hubiera podido prestarse a semejante formalización por selección, con tal de que algún capellán hubiese imitado al de los señores de Ardres. El mérito de Orderico Vital, autor más distanciado, consiste en transmitirnos un estado intermedio de elaboración, entre el material en bruto y la imagen real.

Las dos edades de las sociedades de ficción

Aunque obra maestra precoz, cuyo manuscrito más antiguo proviene del ambiente y del momento a los que se vincula la *Historia de la Iglesia*, la *Canción de Rolando* no nos ofrece, sin embargo, ni siquiera el esbozo de unas estructuras de linaje. El héroe sólo tiene dos parientes identificados: Carlomagno, su tío materno, y Ganelon, su padrastro y enemigo. Cabe ciertamente imaginar, como causa de su rencor, la rivalidad de dos parentelas por la conquista del poder: la obtención de una hermana de rey asegura una posición dominante en la corte, y el segundo matrimonio podría significar que la alternancia ha jugado entre grupos rivales… pero el texto no explicita nada de esto. Rolando no vive entre amigos carnales sino entre compañeros de armas, con los que forma la mesnada real. Su "parentesco" sólo tiene una existencia virtual y abstracta, cuando la evoca para justificar su orgullosa y fatal negativa a hacer resonar el cuerno para pedir ayuda: *"—Ne placet Dammedeu / Que mi parent pur mei seient blasmet"* ("Que Dios no quiera que mis parientes sufran vituperio por causa mía").

La traición de Ganelon es juzgada por los barones, mientras que Carlomagno entabla querella por sí mismo, apoyado por el joven Thierry, su fiel servidor, familiar pero no de su linaje. Frente a ellos, el felón dispone de la ayuda de treinta "parientes": siluetas indistintas y anónimas, de las que el único que se destaca es Pinabel con ocasión del duelo judicial y sin que se especifique su relación con el inculpado. En medio de los mandobles, intercambia con Thierry propuestas de paz y

de mediación. Pero Pinabel no puede dejar escapar a Ganelon; y exclama, expresando así los valores supremos de una *shame culture: "—Sustenir voeill trestut mun parentet / N'en recrerrai pur nul hume mortel; / Mielz voeill murir qu'il me seit reprovet"* ("Estoy dispuesto a defender a toda mi parentela; ningún mortal hará que me desdiga: prefiero morir antes que tolerar que me lo reprochen").

Y su derrota provoca no sólo el suplicio del traidor, sino también que cuelguen a los treinta que lo han ayudado. Una parentela sin contornos ni sentimientos, ni siquiera articulada; ¿será que nos encontramos en medio de las brumas totalmente germánicas de lo primitivo?

Con el *Lancelot* o el *Perceval* de Chrétien de Troyes (1170-1190), el ambiente se vuelve más primaveral, y una pluma alertada confiere a las presencias femeninas, suscitadoras de "estados de alma", un papel más importante. La aventura individual de los héroes los pone con mucha frecuencia en presencia de parientes designados por su nombre y genéricamente caracterizados; pero nunca sino de un modo incidental, y la identidad se revela, preferentemente, después de haberse establecido una simpatía espontánea. ¿Defiende Perceval a una joven contra la brutalidad de su amigo? ¿Inclina tristemente la cabeza, bajo el peso del remordimiento, ante las reconvenciones de un ermitaño? Luego descubrirá, extemporáneamente, a su prima en la muchacha y en el ermitaño a su tío. Del mismo modo, el bueno de Gormemanz de Gorhaut admira el talento innato del hijo de su hermana sin reconocerlo, con ocasión de un acelerado aprendizaje de la caballería. Exclamaciones como "¡Yo tenía gran necesidad de que estuviera allí mi sobrino!", o "¡Lo veo con toda claridad en mi corazón!" acudirán muy a propósito para concluir estos episodios a los que no les falta más que un detalle sin importancia para que resulten dignos de Marivaux: tan reveladores del prejuicio social del público como de la sutil herencia de "la clase".

Hacia 1200, la epopeya y la novela han madurado, no sin haberse vuelto tal vez más sosas, no sin entremezclarse la una con la otra. Dispersas desde entonces en múltiples obras, tanto la materia de Francia como la de Bretaña necesitan, cada una por su parte, de una síntesis. Pues bien, es en este momento cuando, por ambas partes, hace su aparición la sucesión patrilineal, y adquiere enseguida un papel dramático central al tiempo que asume una función organizadora en estas sociedades de ficción. Arturo y Carlomagno se debilitan frente a sus barones, a la inversa de un Felipe Augusto del que toman prestadas, no obstante, su brutal ingratitud y su escasa inclinación a arriesgarse. Al margen de lo que ocurra con los individuos, es el Estado el que de todas formas ha cambiado la fisonomía; y al margen de cualquier determinismo, incluso dialéctico, es la lógica propia de esta literatura en expansión la que induce a la representación de mundos completos. Una vez hechas estas advertencias, hay que reconocer que no deja de ser sorprendente encontrar numerosas concordancias entre las fuentes tenidas por más "objetivas" y los tipos de relaciones y de actitudes introducidas en escena por la segunda edad épico-novelesca.

Bertran de Bar-sur-Aube reparte a los héroes de la epopeya franca en tres grandes “gestas”, o sea “razas” o “clanes” en sentido preciso: la de los reyes, la de los traidores descendientes de Doon de Mayence y la de los leales barones a los que les proporciona un antepasado mediante la creación de Garin de Montglane. Las gestas segunda y tercera se disputan la preeminencia en el reino *(seignourie)*; ésta les interesa más que unos castillos o unos ducados particulares que no son otra cosa que piezas de un juego, con la excepción de las antiguas tierras patrimoniales con las que se hallan vinculados determinados sentimientos.

A partir de entonces, cada una de las obras del ciclo épico puede consagrarse a una de las sucesiones patrilineales más reducidas, presentada como un segmento de la gesta; el personaje principal sólo difícilmente se deja poner aparte de sus hermanos (así en *Renaud de Montauban*, canción conocida también con el nombre de *Los cuatro hijos Aymon*). En la primera generación, los cuatro herederos directos de Garin de Montglane se movilizan en torno de su hermano menor, Girart de Vienne (que da su nombre a la *Chanson de Bertran*): la reina le ha insultado, por lo que estalla una guerra privada contra el rey Carlos. Llegados con importantes contingentes de vasallos, los hermanos no le escatiman su concurso a aquél de ellos que, por ser el ofendido, representa en esta ocasión el papel de jefe. En presencia del anciano padre se celebra un consejo de “familia”: asamblea en la que se escucha el parecer de cada uno. Las relaciones de linaje entre hombres maduros revisten una forma igualitaria; es una simple precedencia la que otorga su valor, alternativamente, a Hernaut, el hermano mayor, y a Girard, señor del país y *chevetaigne* (capitán) de la guerra. Este último sigue manteniendo una relación privilegiada, de afecto y de relativa autoridad, con su sobrino Aymeri —en detrimento de Hernaut, padre verdadero del muchacho —; así es cómo queda consagrado su papel de educador, de protector “nutricio” de un adolescente al que acaba de admitir en su casa tras haber puesto a prueba su sentido del honor del linaje: *Molt traoit à sa geste* (“era de su linaje” o “se parecía” a él “en muchas cosas”).

Con ocasión del *asseurement* (acuerdo de seguridad mutua con vistas a la paz) que reconcilia finalmente a esta parentela con Carlos, el joven Aymeri rehúsa al principio, el único del grupo, prestar el homenaje de paz; ejerce un derecho que le reconocen las usanzas del tiempo de san Luis, para excusarse de un ritual cuyos actos ostentan en la práctica las huellas del siglo XI. Pero, no obstante, se deja convencer de su incapacidad para proseguir adelante él sólo con la guerra. En el seno de la parentela, encarna a la perfección las posturas arrogantes de la juventud: todavía sin domesticar del todo por la autoridad de los *senez* (ancianos), tan pronto zahiere a su abuelo en presencia de los suyos, como se adelanta a todos para defender en él, ante la corte, el honor común del grupo cuando un barón irrespetuoso le tira de la barba. Entre los Giroie se advertían cisuras de arriba abajo dentro del mismo linaje, cisuras que oponían a unas ramas contra otras; aquí se detecta otra línea de separación, horizontal en este caso, provisional desde luego y hacia la que convergen tensiones

dinámicas más que fuerzas de enfrentamiento fatal, por más que no deje de ser muy real. Sólo que las fuentes latinas lo ocultaban un tanto: lo que hacían era oponer con frecuencia la impetuosidad irreflexiva de los *iuvenes* a la pausada sabiduría de los *seniores*, pero no a propósito del organismo del linaje sino de la sociedad global.

En la epopeya que lleva su nombre, *Aymeri de Narbonne*, el señorito se ha convertido en un anciano señor en los confines de la chochez. Un conflicto latente lo opone a los seis primeros de sus siete hijos: en virtud de un plan de expansión para su linaje trazado a escala del universo, los expulsa de la ciudad y sólo se reserva junto a sí al benjamín, muy niño aún; ello significa evitar las querellas y preservar la integridad del patrimonio, pero también equivale a frustrar a los mayores y poner en peligro una tierra que va a quedar inerme frente a los sarracenos. Al exponer semejante conflicto de generaciones, no es que el autor le esté dando la razón al viejo; simplemente, deja a su público en presencia de argumentos contradictorios de igual fuerza, ante una aporía de la razón de linaje.

En verdad, como pone de relieve Joël Grisward, el grupo de los narboneses reúne y articula las tres funciones (con sus dobles caras y sus dominios distintos) en las que los “Indo-Europeos” resumían los modos de acción posibles sobre el mundo y sobre la sociedad. El Panteón de la India o el de los germanos, la historia nacional de los romanos y el linaje del feudalismo: otros tantos “campos ideológicos”, según la expresión de Georges Dumézil. ¿No es el parentesco, en muchas de las sociedades “arcaicas”, una de las categorías más operativas del pensamiento ordenador? Una vez abierto el campo a la imaginación, pueden introducirse en él, sin relación inmediata con el medio ambiente, las problemáticas de lo uno y lo múltiple, de la diferencia y la identidad, en términos de gemelidad y de consanguinidad; en suma, se vuelve posible interpretar el mundo, con sus contradicciones y sus ajustes.

La presente reflexión no va a aventurarse por este terreno. Me contentaré con una advertencia a propósito del trabajo mismo de los retocadores de los textos, Bertran y sus cofrades. ¿Acaso no reproduce, de hecho, el proceso mismo de invención del linaje en el seno de las sociedades reales? Lo que lleva a cabo más sutilmente, en la simultaneidad y desde dentro, es lo mismo que la historia literaria nos presenta bajo la forma de etapas sucesivas y como una operación fuera de contexto.

La misma evolución hallamos en torno a la Mesa Redonda desde Chrétien de Troyes hasta el poeta anónimo que, arropado en la autoridad de Gautier Map, terminó hacia 1230 el enorme ciclo *Lancelot-Grial* con el dramático relato de *La mort le roi Artu*. En contraste con la fecunda emulación individual que reinaba en la corte de las primeras novelas, una rivalidad entre linajes desencadena aquí las fuerzas incontrolables de la venganza, del odio mortal, y arrastra al mundo artúrico a su ruina. Lancelot y Gauvain, amigos de predilección, se ven separados, trágicamente, por la intriga y la sangre de tres de los hermanos del segundo.

Los dos linajes patrilineales enfrentados no son del todo homólogos. *Li parentez le roi Ban* reúne a los hijos (Lancelot, Héctor) y a los sobrinos (Bohort, Lionel) del

epónimo difunto. La primogenitura de Lancelot en la rama mayor le vale la dirección indiscutida del grupo, la detentación del patrimonio de Bènoïc y Gaunes (sobre los que sus dos primos siguen teniendo, no obstante, un derecho de sucesión) y la cualidad de señor. Su honor de amante en la aventura cortés con la reina Ginebra les concierne a ellos también y le defienden. Por más que, con vistas a la prosecución de su destino personal, se retire con su escudero y se oculte, enarbolando unos blasones prestados para quedarse por algún tiempo al margen del grupo, su corazón sigue manteniéndose transparente ante sus congéneres: hermano y primos entre los que no difieren ni el grado de afecto ni la fuerza de las obligaciones mutuas. Al frente cada uno de ellos de su importante compañía doméstica, los cuatro hombres dan pruebas de una inquebrantable cohesión, lo mismo en el torneo que en la guerra.

Esta hermosa unidad encuentra mayor dificultad para establecerse entre los cinco sobrinos —hijos de un hermano o de una hermana, no se sabe— que forman la *parentela* del rey Arturo y en los que éste deplora, durante su duelo, la pérdida de su carne. Desde sus respectivos *ostels* (residencias) en la ciudad, convergen hacia el palacio y se los encuentra reunidos allí con frecuencia en algún recinto o corredor, cuchicheando y murmurando entre ellos como en privado. Pero no comparten los mismos sentimientos, ni definen una acción común: a la envidia y la intriga de Agravain, a los crímenes de Mordret, se oponen la cortesanía de Gauvain o la lealtad de Gahériet. Puede establecerse un palmarés entre ellos: estos dos últimos son, jerárquicamente, los más *vaillans* (valientes). Menos homogéneo que el otro, este linaje no posee la misma organización jerárquica. De hecho, únicamente el triple luto sufrido a causa del parentesco del rey Ban hace prevalecer en Gauvain el espíritu de “familia” impulsándole a la venganza. A la manera de los héroes de las grandes sagas islandesas, contemporáneas de estas novelas francesas, habrá de mostrarse intratable en las conversaciones parajudiciales, negándose a aceptar cualquier otra compensación por la muerte de Gahériet que no sea la del propio Lancelot, luchando por la consecución de este objetivo con loca obstinación. Exhibe públicamente su “amor” por los hermanos que ha perdido —aunque el término viene a quedar, a lo largo de la obra, muy deteriorado—. No nos engañemos: lo que está en juego sobre todo es el rango del “linaje” en la sociedad global, y éste, que es real, quiere darles a sus miembros la valoración más alta.

El rasgo no tiene nada de anacrónico en el siglo XIII: incluso sin la precisión estatutaria y monetaria que las leyes “bárbaras” de la alta Edad Media pretendía conferirles, los “precios” o “valores” del hombre, por los que los asesinos indemnizan a los familiares de sus víctimas, al rescatar la paz, se mantienen muy presentes en el espíritu de los “feudales”, permitiendo y complicando a la vez la determinación de los rangos sociales. La venganza de los amigos carnales no es algo que se imponga ni a causa de un traumatismo afectivo, ni siquiera como compensación del hándicap infligido en la perspectiva de una lucha bloque contra bloque, sino porque, una y otra

vez, se hallan todos interesados en un debate que cuestiona, a través del “precio” de una víctima, su índice de honorabilidad.

La actualidad sociológica de *La mort le roi Artu* aparece también, en mi opinión, en el contraste entre el *parage*[4] de Gauvain y el *frérage*[5] de Lancelot: a causa de la intrusión de una relación vasallática en el seno del linaje, el segundo constituye una novedad de los años 1200, diversamente apreciada y difundida en la aristocracia “feudal” de la Francia del norte, o lo que es lo mismo, entre el primer público de la novela.

Ésta, al igual que la canción de *Girart de Vienne*, se presenta, por tanto, como una sugestiva mezcla de realidad social y ficción. Tanto la canción de gesta como la novela revelan o precisan algunas actitudes —como la rivalidad de jóvenes y viejos, o la indistinción afectiva entre hermanos y primos— que las otras fuentes se olvidan de relatar o dejan en la penumbra. Se trata de actitudes que se integran en el sistema con una gran verosimilitud; tan sólo la relegación del tío materno (de la que es buen testimonio la transformación de Girart en tío paterno de Olivier, llevada a cabo por Bertran de Bar-sur-Aube) puede suscitar una cierta perplejidad —por más que siga siendo coherente con la exaltación del linaje patrilineal—. Pero en definitiva llama la atención ver hasta qué punto la relación abstracta de parentesco necesita hallarse apuntalada por alguna forma de convivialidad: cada una de ellas, a decir verdad, sirve para manipular la paz. Esta literatura de síntesis se ha dedicado a pintar al individuo en medio de su red de sociabilidad, arrancándolo así de una soledad de ensueño, de un heroico desamparo. ¿No desvela así con toda claridad todas las funciones del parentesco?

La ficción reside únicamente en la atribución indistinta de aquéllas a un solo grupo. Ahora bien, en la práctica, como ponen de relieve el reportaje de Galberto de Brujas y el monumento erigido por Orderico Vital, el linaje patrilineal no podría entenderse sin más ni más como el microcosmos en el que se contrae todo el ámbito del parentesco. Si es evidente que el patrimonio procede de él, la guerra remueve en principio cognaciones más amplias. Veracidad en los sistemas de relaciones, error o, al menos, estilización de los grupos: así es como puede calificarse la aportación de la literatura.

Honor del parentesco y estrategia del linaje

Me propongo, en efecto, utilizar la distinción entre parentesco y linaje como una clave para el análisis. Una distinción que impone la renuncia a la equivalencia de estos dos términos en antiguo francés, reservándose “parentesco” para la relación en general y “linaje” para un grupo particular, definido por la filiación unilineal. Y que permite superar la aparente contradicción entre Marc Bloch, que recomienda la prudencia a causa de la imprecisión de la zona de las obligaciones “de linaje”, y

Georges Duby, que introduce resueltamente en escena, en sus textos sobre el tiempo de los castillos, unos linajes combativos y conquistadores.

El saber de los juristas belgas relega a veces la sociología, hasta cuando se ha constituido con otros fines y se ha desarrollado conforme a otras exigencias. Philippe de Beaumanoir, antiguo baile del rey, emprende hacia 1283 la tarea de recordar y razonar las *Coutumes du Beauvaisis*: en los capítulos “De los grandes linajes” y “De la guerra” ofrece una excelente ilustración de las propiedades de la filiación indiferenciada. Cuenta los grados de parentesco según el método canónico: número de generaciones que separan a cada uno de los dos consanguíneos (o al más alejado) de su ancestro común; su pedagogía introduce, significativamente, algunos *egos* masculinos y determinadas relaciones patrilaterales, pero el contexto demuestra ampliamente que, para él, el parentesco pasa lo mismo por las mujeres que por los hombres. Su definición sirve a cuatro órdenes de cuestiones jurídicas: guerra, matrimonio, herencia y retirada del linaje. Examinemos el primero.

Beaumanoir se plantea el problema concreto de un juez ante cuya presencia son denunciados algunos nobles, que a veces pretenden “excusarse” de sus *mefets* (fechorías) invocando su participación en la “guerra” de alguno de sus parientes: ¿cuándo se les puede dar la razón? El uso medieval no vincula a este término de “guerra” el epíteto “privada” (cosa que proviene de comentaristas más recientes): semejante forma de violencia no se halla aún privada de legitimidad por el Estado, que lo que procura únicamente es restringir su aplicación: a la clase noble, a los consanguíneos hasta el tercer grado y sin tomar en consideración la relación de afinidad (parentesco por matrimonio). Los burgueses y los *hommes de la poesté* (lit. potestad) (el común de los sujetos del señorío) no pueden ser “jefes” de guerra; si bien se hallan implicados en la de su señor, si es que tienen uno. En torno del hombre encausado, ofensor u ofendido, la parentela se ordena de acuerdo con un principio de relatividad estructural: los contornos del grupo correspondiente varían para cada individuo. Nada de indecisión, sino por el contrario rigurosa lógica, de la que el legista se sirve como de una categoría a priori para calibrar las leyes de la guerra. Ésta en efecto no la puede llevar adelante uno solo, y no hay nada que permita alinear en uno de los campos mejor que en el otro a los hombres cuyos dos *chevetaignes* (jefes o adalides) son parientes del mismo grado. Por este motivo no es posible que dos hermanos se enfrenten en guerra, mientras que los hermanastros, cuyo *linaje* es diferente, por el lado materno, por ejemplo, sí que están en situación de enfrentarse mientras que su parentela común debe permanecer neutral. Y así sucesivamente en toda la zona de solidaridad legítima: los primos de un mismo grado no tienen que tomar las armas; si el grado de proximidad es desigual, han de intervenir del lado del más cercano.

Esto otorga todo su valor a las diferencias esenciales entre consanguinidad y vasallaje, tan próximas, no obstante, la una de la otra, a causa de las obligaciones que entrañan, que Marc Bloch califica a la segunda de parentesco de sustitución. Al

margen de la ausencia de jerarquía que le caracteriza, el parentesco parece un vínculo de efectos inevitables; una vez reconocido y admitido, deja de ser negociable. En caso de conflicto de deberes vasalláticos, se puede declarar en compensación que tal o cual lazo de fidelidad es prioritario sobre tal otro y, en virtud de una sutil casuística, aquilatar su contribución militar o financiera. Entre allegados, la ayuda es ilimitada, y el primo hermano no tiene menos obligaciones que el hermano.

El argumento del afecto familiar no se acepta ante el tribunal del baile. A pesar de lo cual Beaumanoir lo evoca a propósito de los bastardos (semiparientes, a decir verdad, puesto que no tienen derecho a la herencia, por más que evidentemente les conciernan los impedimentos de matrimonio); hay un amor natural (¡y una comunidad de intereses!) que los aproxima a sus semihermanos. De hecho, si bien es cierto que el rigor de los lazos de amistad carnal clarifica el debate, no le hace olvidar al legista la movilización de otras fuerzas. Y éste ha de evitar a su vez caer en la trampa que consistiría en hacer pasar por obligatoria —con menoscabo de una paz pública que aspira por el contrario a reforzar— la ayuda entre allegados: los individuos a los que ésta concierne pueden en todo momento desolidarizarse explícitamente de la guerra, hurtándose a sus peligros, pero también, si se trata de vengadores, renunciando a negociar con la paz. En contrapartida, tienen el derecho de rehusar la garantía en contra del *chevetaigne* (capitán), a pesar de ser el principal interesado: fuerza del sentimiento del honor parentelar y/o situación paralela a la de la *laudatio parentum*, cuando la invocación del derecho colectivo cubre tratos personalizados. Formado en virtud de situaciones circunstanciales, el grupo que lleva adelante la guerra no representa ni una verdadera articulación jerárquica ni una firme estructura de autoridad.

La filiación indiferenciada está de acuerdo con la teoría de la guerra privada, al menos en abstracto. Pero nada impide pensar que se acomoda a una práctica preferencial del primazgo patrilateral (lado paterno) lo mismo justamente que la *laudatio*. ¿Está el Beauvaisis tan lejos de la imaginaria Cornouaille? Entre la regla que preside el razonamiento jurídico y el modelo que domina la ideología caballeresca media una gran distancia, pero las fuentes narrativas y diplomáticas proporcionan la transición. Ahora es el momento de concluir con la caracterización del *juego* establecido en los hechos entre la función-parentesco (1.º) y la estructura-linaje (2.º).

1.º La primera, reducida aquí provisionalmente al caso de la filiación (la alianza por matrimonio se analiza más adelante), es una función, en el sentido cuasi matemático del término. Induce entre los hombres unas relaciones igualitarias (todos tienen el mismo honor), indistintas (se le debe la misma ayuda y afecto a un primo que a un hermano) y marcadas, en el plano de los intercambios por una reciprocidad no tasada. El honor es un capital social que se mantiene y se hace fructificar entre todos, pero cada situación de evaluación (en una cuestión de homicidio o en una alianza matrimonial) vuelve a poner en cuestión tanto el rango como los mismos

contornos del grupo solidario. La sociedad llamada feudal reconoce la virtualidad de tales relaciones entre amigos carnales, en todas las líneas, y las actualiza con frecuencia. El excelente matrimonio de Guillermo de Grandmesnil se traduce “en un gran honor para su parentela” *(in magno honore consanguinitatis sue)*. La muerte en la horca, en tierra de Nesle, de un caballero-bandido afrenta a sus primos: aunque ajenos a sus fechorías y poco sensibles a su suplicio, no por ello dejan de querellarse, aunque en vano, ante san Luis (Guillermo de Saint-Pathus). Estas solidaridades tan amplias, en contra de lo que imagina, con otros muchos, Marc Bloch, no comprometen, en absoluto, al individuo. Le ofrecen, por el contrario, la ocasión de retirarse a tiempo, de extorsionar mediante contrapartidas a los establecimientos religiosos, de invitarse como parásitos en casa de los primos lejanos y de partir “en plan de guerra” con las alegrías del deporte y la esperanza del botín. Y son la garantía de la libertad del noble, el criterio de su rango, el trampolín de su carrera: representan la posibilidad del éxito en su vida pública.

Merece, por tanto, la pena conservar un recuerdo preciso de todos los antepasados conocidos. La conciencia “familiar” de estos hombres, cuando se nos ha transmitido en estado puro, en el grado cero, se revela tan cognaticia como la nuestra: o sea vinculada a los parentescos por todas las líneas, lo mismo por las mujeres que por los hombres. Así, por ejemplo, a propósito de la de un canónigo de Saint-Aubert de Cambrai, Lambert dice que es “de Wattrelos”; nacido en 1108, su genealogía se redacta en 1152; una genealogía virgen de cualquier manipulación consciente, porque emana de un clérigo relativamente liberado por su condición de su linaje de origen, un linaje de la pequeña o de la mediana aristocracia. Siente idéntico interés por sus dos ascendencias, paterna y materna: se cita de cada lado el mismo número de parientes. Y se encuentra tanto menos dispuesto a desdeñar la segunda cuanto que ésta parece ser algo más honorable —fecunda cuando menos en eclesiásticos que le han abierto el camino del claustro a nuestro joven—. Diseminadas en su autobiografía (de hacia 1115), las alusiones de Guibert de Nogent a los suyos, a sus *consanguinei*, dejan entrever un tesoro memorial del mismo tipo.

2.° El orden de exposición adoptado por Nogent da, sin embargo, prioridad a los hombres sobre las mujeres, a los mayores sobre los más jóvenes. “En su ánimo”, comenta Georges Duby, “su familia paterna se ordena como una ‘casa’, como un linaje de guerreros, en el que cuenta enormemente el mayorazgo”. La operación que consiste en destacar, sobre el fondo de este cuadro de parentesco indiferenciado, la imagen de un patrilinaje resultaría muy fácil; haría aparecer una formación concreta, construida sobre y trabajada por las oposiciones hombres/mujeres, mayores/menores, subyacentes en todo lo expuesto. De un grupo así, que las sutiles selecciones de la memoria revelan perfectamente, la casa de Wattrelos vendría a ser ciertamente el núcleo de cristalización; si Lambert no llega a darle todo su valor, ello se debe a que, a diferencia de los genealogistas domésticos, no es un miembro de la propia familia, sino uno de aquellos hijos que salieron de ella para establecerse al margen.

El linaje se asemeja a una estructura política elemental sin serlo del todo. Lleva a cabo la unidad de sus miembros de cara al exterior, utilizando para este fin las propiedades de la función-parentesco. Pero también, y sobre todo, mantiene y hace aceptar entre ellos disparidades en cuestión de beneficios: asimetrías en el reparto de la herencia, rigor drástico en el de los papeles sociales, en particular en lo tocante a las trabas para el matrimonio de los segundones. Al tiempo que oculta los enfrentamientos internos (que no dejan de ser factores de dinamismo), la genealogía legitima su resultado; y, por otra parte, se pone al servicio del compromiso del grupo en la competición pública.

Por este lado es por donde hay que buscar las coacciones efectivas ejercidas sobre el individuo; coacciones que son la expresión de una estrategia, no la emanación de una mentalidad. El sacrificio de los más jóvenes constituye, en la Francia del norte, una maldición propia de la aristocracia. El linaje suscita la prevención de sus hijos clérigos, suspicaces con respecto a los lazos de la carne e impotentes, no obstante, para desentenderse de ella por completo; compromete (como se verá más tarde) el equilibrio de las parejas formadas o rotas por su política; y les discute al hombre y a la mujer nobles sus momentos y sus espacios de vida privada.

Los infortunios de la pareja

El patrilinaje tiene que ver necesariamente con una pareja, dueña de una familia y procreadora de hijos; a ella le debe su sustancia. Aun cuando no se la nombre en el lenguaje corriente, ¿acaso no se halla situada en el corazón de la “familia”, a pesar de lo que pretenda Marc Bloch? El grupo de parentesco “feudal” más activo y típico es una comunidad amplia, de intereses y de afecto a falta de una corresidencia permanente, entre hermanos y primos ya adultos. Las miradas convergen sobre una casa grande, situada en el corazón del patrimonio ancestral, erigida en santuario del prestigio del linaje, y cuya dirección pasa desde los abuelos al hijo mayor y a su esposa. El señor y la señora que reinan conjuntamente en el castillo —al menos en la parte residencial de la planta alta— pertenecen totalmente a la historia de esta época.

A pesar de lo cual, la pareja no es el marco que conviene al estudio de la condición femenina y de las relaciones entre esposos; como tampoco lo es el triángulo formado por la asociación maliciosa del amante cortés… Algunos mediocres polígrafos, que no tienen de científico ni la voluntad ni la práctica y que hacen pasar por divulgación la simple ostentación de su vulgaridad, divagan a placer y sin talento sobre los temas entrelazados de la dama adulada, fascinante y altiva, y de la mujer víctima, encerrada y sumisa: ¡tristes tópicos! La mujer no constituye por sí misma un buen tema, ni “en el tiempo de las catedrales” ni en otra época cualquiera: la diversidad de las clases sociales y de las sucesivas o simultáneas

situaciones (esposas, hermanas, madres) de las interesadas tendría que imponer un plural; pero sólo deberían considerarse las relaciones entre grupos, masculinos, femeninos o mixtos. *Le donjon et les beaux-frères* ("La fortaleza y los cuñados"): ¡lo que haría un título!

Es preciso, en efecto, dejar a marido y mujer en su frente a frente ambiguo y secreto e interesarse con prioridad por el grado de integración de la esposa, y luego de la madre, en el linaje que la ha acogido, así como por la naturaleza de los lazos que conserva con el que la ha entregado. La época "feudal" no es evidentemente la única en que se imponen estos temas, tan justamente bosquejados por Marc Bloch, pero la sumisión de muchos matrimonios aristocráticos a imperativos políticos les proporciona aquí una importancia particular. ¿Rehén de los unos o instrumento de los otros? He aquí un verdadero problema, para una historia de la dama en el tiempo de los castillos. Sin creer en su ilimitado alcance, me propongo examinar en estas páginas en todos los casos las determinaciones sociológicas, antes de intentar la restitución de algunas "escenas de la vida conyugal" o de plantear los problemas del margen de maniobra individual.

La elección del consorte

Para analizar un sistema de parentesco hay que describir la manera con que los hombres intercambian mujeres. Brutal en apariencia, esta fórmula de Lévi-Strauss no tiene por qué producir la impresión de que éstas sean objetos puramente pasivos; sólo ha de aplicarse a un cierto nivel de inteligibilidad o de artificio y no prejuzga comportamientos ni relaciones de poderes efectivos. Un padre "entrega" su hija a un yerno que la "toma" como mujer: las expresiones medievales se mantenían aún en uso no hace tanto tiempo.

Las sociedades "primitivas" y "arcaicas" reglamentan concienzudamente los matrimonios: prohíben el "incesto" con las parientes próximas o las uniones con mujeres de una determinada línea (paralela) y prescriben la unión legítima con esta o aquella prima más lejana o "cruzada".

El sistema de intercambio generalizado de la alta Edad Media es uno de los más complejos entre los que parecen lógicamente posibles y están históricamente comprobados. Se lo denomina, en etnología, *cognático*, porque toma en cuenta una filiación indiferenciada: mediante la exclusión de las primas de todas las líneas hasta un grado determinado, generalmente el cuarto. Modificar el número o el método de cómputo de estos grados no cambia necesariamente la marcha del sistema: de cualquier modo, obliga a los grupos interesados en el intercambio a hacer su red de alianzas a la vez más extensa y más floja; abriendo así la posibilidad al juego sociopolítico. Es algo así como una transición entre las sociedades "arcaicas", que indican con toda precisión a cada uno cuál habrá de ser su cada una, y nuestras sociedades "modernas" que los sitúan a ambos, así como a su parentela, en presencia

de un número elevado de posibles cónyuges, ofreciéndoles a la vez la posibilidad y la perplejidad de la elección.

Sin embargo, el estudio de Françoise Héritier sobre los sistemas cognáticos muestra la tendencia, apoyada en una necesidad sociológica, a la elección de esposa justamente en los primeros grados de consanguinidad permitidos. Esta práctica preferencial permite ciclos regulares de intercambio; y conserva en favor de la función-alianza toda la importancia que tiene para la cohesión de conjunto de un grupo de dimensión limitada. ¿Se la puede descubrir en la aristocracia de la Francia del norte, durante los siglos XI y XII? Faltan trabajos de investigación sobre este punto, porque faltan también fuentes adecuadas; ni siquiera se sabe si la ampliación de la zona prohibida por la Iglesia, desde el cuarto grado canónico al séptimo, se tomó seriamente en consideración. A falta de cuadros de parentesco, Françoise Héritier señala un párrafo interesante del cardenal pregregoriano Pedro Damiano, al que cabría añadir el preámbulo de una carta laonesa de 1177: ambos textos indican claramente la oportunidad, cuando se alarga la línea de parentesco entre dos grupos, de reavivar la *caritas* mediante una nueva alianza. ¡Los clérigos medievales hacen algunas veces antropología sin saberlo!

La especialista de *El ejercicio del parentesco* les ruega por lo demás a los medievalistas que afinen la definición de los grupos interesados en el intercambio. Como ya había visto Marc Bloch, la filiación indiferenciada no permite fijar los contornos de grupos permanentes; cada matrimonio remodela la familia. Pero si el linaje patrilineal, enraizado en una casa dominante y en un patrimonio a salvo, mantiene efectivamente el juego, sobre un fondo de amistad carnal cognática, entonces habrá de considerársele como el verdadero compañero del intercambio matrimonial, con sus homólogos. Será el que intervenga concretamente para ofrecer sus hijas y aceptar a la esposa de su jefe. Que un príncipe decida algunos grandes matrimonios aristocráticos, como lo hace a veces el monarca anglonormando, no lo convierte en un agente de intercambios o casamentero, lo único que pone de relieve es su aptitud para regular las relaciones entre linajes, para adoptar, cuando menos, la postura del regulador.

Algunos grupos de filiación unilineal[6] practicarían, por tanto, la alianza de acuerdo con los principios de la filiación indiferenciada: de donde la posibilidad de un cierto juego, de un margen de indeterminación que permite verdaderas estrategias. Los historiadores comienzan a conocerlas mejor. En busca de prestigio, los linajes tratan de encontrar para el primogénito una esposa de rango superior o igual al suyo, prefiriendo aguardar un cierto tiempo mejor que contentarse con alianzas inferiores. Cuando se confeccionan cuadros genealógicos completos de "familias" de señoras o de caballeros de castillos sorprende la constancia de semejante preocupación. Las hipergamias masculinas, menos frecuentes sin duda que las simples isogamias, pero mucho más cotizadas que éstas, permiten la irrigación de los patrilinajes por la sangre de los reyes, de los príncipes y los condes, en un flujo periódico que reaviva su

nobleza y asegura la cohesión de la clase dominante. Un buen matrimonio realza el rango del marido y de los de su linaje: esto es algo cuya huella se conserva como algo precioso en las genealogías “domésticas”. En cambio, se olvida con mucha más facilidad a las jóvenes cedidas en matrimonio: al hacerlo así, ¿no se ha comprometido el linaje con algo menos honorable que él? Y, sin embargo, la donación de una esposa no es nunca un puro favor; forma parte del número de los “obsequios-que-obligan”, de acuerdo con la expresión de Jean-Pierre Poly y Éric Bournazel para designar los feudos. La circulación de mujeres de arriba a abajo de la escala entraña el alza compensadora de prestaciones de servicios. Hay auténticas cadenas de obligaciones, a veces relacionadas con las del vasallaje, que anudan también los diferentes estratos de la aristocracia. Pero hay que andarse con precauciones: la superioridad de quienes se hallan en situación de poder ceder mujeres no es un dato universal; la sociología comparada pone de manifiesto que aquélla se deriva de un a priori cultural y sugiere que tiene que ver con la forma “feudal” o “parafeudal” del sistema político.

El ejemplo de los Giroie ilustra con claridad las prácticas de las alianzas de matrimonio: se tiene interés en casar a todas las jóvenes puesto que significan para el grupo otros tantos aliados, incluso deudores, y en cambio en restringir las uniones legítimas de los muchachos, origen de una enfadosa proliferación de herederos, puesto que en materia patrimonial es la agnación la que prevalece netamente. La relegación al convento de las dos hijas de Ernaud d’Échauffour es el signo de una exclusión del juego político normando, el estigma de una declinación de esta rama.

En esta sociedad, hay mujeres que conquistar: a través de ellas llega con más frecuencia el prestigio que no la herencia tangible de un castillo, pero ello es suficiente para desencadenar una viva competición. Aunque el ascenso social del *miles* dichoso en amor no represente, a decir verdad, más que un afianzamiento en su clase. Georges Duby ha analizado cuidadosamente la nobleza/caballería del Mâconnais en torno al año 1100: por más que todos sus miembros tengan en el fondo el mismo origen, en la vieja aristocracia (la “de siempre”, se siente la tentación de decir, anterior a buen seguro al año mil), ésta se descompone en numerosos estratos porque los albures de la lucha por los castillos y las desigualdades en el orden de nacimiento han operado la diferenciación. La escasez de los *honores* provoca permanentemente el desclasamiento de las ramas desfavorecidas o excluidas; la hipergamia masculina provoca o consagra una recuperación provisional de categoría. En un contexto así es donde resultaría interesante observar determinados ciclos de alianzas matrimoniales. ¿No habría que verlos como proceso de reinserción?

La mayoría de los matrimonios que se nos relatan se concluyen tras una madura reflexión de las dos parentelas: evaluación por cada una de ellas de la honorabilidad de la otra y negociación llevada a cabo por los jefes de familia. Al muchacho y a la joven no se los llama más que para que consientan en su promoción al rango de adultos, en su instalación en la vida; una casa y un estado, ¿no es con eso con lo que sueñan tanto el uno como la otra? Padres y protectores se lo deben: es la conclusión

natural de su obra educadora, “nutricia”. La importancia y la dificultad de los tratos se perciben con facilidad en tres ejemplos procedentes de la segunda mitad del siglo XI, y en modo alguno atípicos.

Heredero en 1076 de tres condados estratégicos que bordeaban por el norte con los dominios capetos, Simón de Crépy-en-Valois tenía que casarse a fin de perpetuar su linaje. “Se escogió para él (una esposa auvernesa) de elegante porte, bella de rostro y de noble alcurnia”. Pero su vocación monástica le impide consumar semejante unión, sacándole de hecho de un atolladero político, puesto que ha de sustraerse a la proposición concurrente de un Guillermo el Conquistador que anda tras de él como yerno con evidentes segundas intenciones anticapetas.

Ante el padre y la madre de la futura santa Godelieva, muchacha de la mayor distinción y del mejor estilo, hacen acto de presencia numerosos pretendientes (Bolonesado, a mediados del siglo XI). Bertulfo, de Brujas (cuya homonimia con el célebre preboste puede llamar la atención) resulta el preferido porque aporta el más suculento usufructo de viudedad; sólo que no se ha aconsejado de sus propios padres. Y su madre se lo reprocha vivamente, deplorando una elección demasiado lejana y sintiéndose inquieta por los negros cabellos de su nuera como por un signo maléfico: “¿Es que no pudiste, querido hijo, encontrar cornejas en tu patria?”, le insinúa, según el talentudo hagiógrafo, Dreu de Thérouanne. La vida conyugal comienza con malos auspicios.

Más novelesco aún resulta este episodio de los años 1080, relatado por Hermann de Tournai. Un joven de Borgoña, Foulque de Jur, se entusiasma con la nobleza y la excelencia del conde Hilduino de Roucy y pretende como esposa a una de sus numerosas hijas, Adela. El padre “francés” empieza respondiendo con una negativa a la demanda, basándose en su nacionalidad extranjera. Pero, al cabo de algún tiempo, durante un viaje en servicio del rey Felipe I, cae en una emboscada tendida por Foulque: la mano de su hija rescata su libertad y sus tesoros. Una vez que ha dado su consentimiento, se le trata enseguida con todos los honores y recibe los regalos de costumbre. Más elegante y más fácilmente perdonable, sin duda, que un rapto directo, este atrevido procedimiento sirve para fundar una pareja fecunda; la mayoría de los hijos viven después y hacen carrera en la órbita de su “familia” materna.

De modo y manera que al contrario que Simón de Crépy, poderoso heredero en torno al cual se estrellan todas las solicitudes, Foulque de Jur logra entrar mediante fractura en el privilegiado grupo de los beneficiarios de hipergamias. En conjunto, los tres ejemplos atestiguan un ensanchamiento de las redes de relaciones, no sin algunas reticencias de las respectivas parentelas ante la exogamia regional. Como tienen derecho a la movilidad, mientras que cualquier viaje se convierte en un peligro para las muchachas y las mujeres, los jóvenes parecen disfrutar de un margen personal de maniobra. En cambio, no hay ninguna indicación de si Godelieva de Chistelles o, mejor aún, Adela de Roucy se permitieron algunos avances discretos con sus pretendientes. Ni las reglas de la hagiografía ni la moral de los guerreros dan lugar a

la iniciativa femenina. ¿No encontramos acaso un siglo más tarde estas duras expresiones en boca del Girart de Vienne de la ficción, dirigidas a una deseable duquesa que a pesar de todo se había atrevido a irse por él: *“Or puis hien dire et por voir afier / que or comence le siècle a redoter / puis que les dames vont mari demender”*? (“Puedo decir con todo derecho y asegurar como cierto que el mundo recae en la infancia, puesto que las mujeres se atreven a buscar ellas mismas a sus maridos”).

Para despedirla recordándole que los matrimonios son asuntos de hombres, igual que las guerras cuyo curso son ellos quienes interrumpen y solamente ellos quienes señalan su tan provisional apaciguamiento.

La voluntad femenina apenas si se expresa en la negativa: el voto de consagrar a Dios su virginidad y el esfuerzo por hurtarse a los designios del linaje mediante la huida son lugares comunes de las *Vidas* de santas… y aun de santos, como Simón de Crépy. Hacia 1150, santa Ode, en Hainaut, encuentra la evasión demasiado arriesgada, menos a causa de los cerrojos de dentro que en consideración a los peligros de fuera, y prefiere desfigurarse para evitar un matrimonio importuno. Por cierto que, en su caso, ha hecho ya su aparición una novedad: acaba de rehusar su consentimiento a la unión en presencia de un sacerdote, obligando a la “familia” a suspender la ceremonia; pero, luego, no han faltado las presiones por parte de un linaje dispuesto a no renunciar a su estrategia. La joven se halla sin duda sometida a un poder alienante; pero, en este caso, no emana únicamente del padre, porque éste ha sabido asegurarse el concurso de las matronas. Tampoco faltan muchachas que se mueren de amor por un pretendiente desairado o perdido: enamorada del anglosajón Harold, a quien su padre la había prometido antes de luchar con él y matarlo en Hastings, se dice que una hija del Conquistador se dejó morir en la nave que la conducía hasta otro marido, Alfonso de Castilla (Orderico Vital). Atentar contra su propia vida es también la amenaza proferida por la hija de un castellano de Coucy, hacia 1080: al buen nombre del marido que le han buscado su padre y su madre les opone ella las proezas del “famoso caballero” del que se ha enamorado locamente. Por consejo de san Arnoul (cuya *Vida* relata este rasgo), se la entregan al objeto de sus anhelos: “La autoridad canónica prescribe no unir a una joven con alguien con quien ella no quiere”; no obstante, se nos da a entender que aquél cuyo mester era la caballería sufrió muy pronto un accidente… Viuda al cabo de tan poco tiempo, la recalcitrante volverá al que desde el principio le estaba destinado.

Hay un aire de espontaneidad en el juego de arrojo y seducción de que hacen gala en el siglo XII, en la estación de los torneos de la Francia del norte, los “caballeros errantes” *(milites gyrovagantes)*. Pero no todos ellos son segundones expulsados de sus casas: la etapa de errabundez de los herederos se inscribe en los programas de promoción del linaje; su itinerario no es fruto del azar y su aventura tiene más de iniciática que de contestataria. Pudo producirse, favorecida sin duda por la lucha de la Iglesia contra las uniones demasiado consanguíneas, una creciente mezcla de sangres

en la nobleza. Pero no por ello pudieron escapar muchachas y muchachos al sutil control de los linajes, al efecto insospechado de las inercias y gravitaciones sociológicas sobre sus propias inclinaciones. Albures, algunas sorpresas, una o dos rebeliones apenas: ¿constituye esto un motivo para abolir todo un sistema de parentesco?

Matrimonios cristianos

Hacia 1100 hacen su aparición los primeros rituales litúrgicos del matrimonio para la Francia del norte; en concreto los del tipo anglonormando (no se sabe si elaborados en la isla o en el continente), comentados por Juan Bautista Molin y Protais Mutembé. Es el indicio de una penetración creciente del poder de los clérigos en la vida de las "familias": verifican los consentimientos de ambos esposos e inquieren sobre las relaciones de consanguinidad en grado prohibido que pudieran impedir la unión legítima. Al permitir que la voluntad femenina se exprese públicamente y perturbar tal vez los ciclos de posibles alianzas por exigencias de una vigorosa exogamia, ¿ha trastornado la Iglesia los equilibrios fundamentales de la aristocracia? La liberación de la mujer, que Michelet consideraba, junto con la del "espíritu" y la de los "municipios", una de las tres grandes glorias del siglo XII, debería resultar detectable ante todo a través del examen de las ceremonias del matrimonio, garantes de la dignidad religiosa de la esposa (al mismo tiempo que fundadoras de sus prerrogativas económicas). Hay que confrontar, sin embargo, atentamente los *ordines* litúrgicos con los entrefiletes que la hagiografía o la canción de gesta consagran incidentalmente a matrimonios de nobles: se cae entonces en la cuenta del carácter incompleto (o sea inadaptado) del intento eclesiástico.

El matrimonio usual lleva consigo dos procedimientos, que la *Vie de Sainte Godeliève* distingue con toda claridad, por lo que se refiere a mediados del siglo XI. Una vez admitida su demanda, Bertulfo acoge a la joven "bajo ley marital": ésta es *sponsa* desde el momento en que se transfieren a su marido la autoridad sobre ella, el derecho y el deber de protección en el terreno público; su padre, una vez que se le ha asegurado la constitución de un usufructo por viudedad, la ha transferido con toda seguridad de su mano a la del marido. El contrato ya no puede romperse, y los reproches de la madre de Bertulfo llegan demasiado tarde. Las nupcias instalan a Godelieva en la casa conyugal (donde habrá de permanecer en adelante en cuanto *sponsa nova nupta*); aunque luego leemos con gran sorpresa que el marido, que lamenta ya su elección, se halla ausente de la ceremonia, en la que le representa su madre, nada dispuesta a disimular su rencor tras un semblante sonriente. Sólo aparecerá después de tres días… para volverse a marchar enseguida a vivir junto a su padre, dejándole a su esposa la tarea de regir ella sola —y bajo vigilancia— el domicilio conyugal. ¡Todo ello tendrá que acabar muy mal! Pero el relato, más o menos anovelado por el hagiógrafo, ofrece a su público una cierta verosimilitud, y en

él se distinguen con toda claridad los *esponsales*, que inician el matrimonio, y las *nupcias* que lo consuman y le otorgan un valor indisoluble a los ojos de la Iglesia.

A finales del siglo XII, la epopeya de Aymeri de Narbona pone igualmente en escena, y de manera más jovial, los dos tiempos del matrimonio tradicional. Envía a sus barones a que soliciten para él la mano de la bella Hermanjart ante su hermano, el rey de Lombardía, y luego acude él mismo a buscarla: se suceden los tratos entre hombres, en el curso de los cuales alternan la amenaza y la largueza de los demandantes, por más que todo ello se lleve adelante con el cuidado de respetar la voluntad de la interesada. ¿Al tocar este segundo registro quiere simplemente el poeta complacer al público, o está haciendo suya una costumbre "real"? Lo cierto es desde luego que los dos futuros cónyuges basan el deseo que tienen el uno del otro en su reputación respectiva, puesto que no se han visto jamás. Al menos hay que reconocer que los términos en que se expresan los negociadores suenan muy bien; Aymeri por su parte aquilata ante su futuro cuñado el valor de la alianza propuesta: *"En totes corz en seroiz vos plus chier / Et en voz marches plus redoté et fier"*. ("En todas las cortes de justicia se os estimará en el valor más alto como hombre; y en vuestros desplazamientos se os respetará y temerá aún más").

Convencido, el rey le entrega la mano de su hermana. Durante todo el viaje hacia Narbona se la denomina *espouse* o *moillier* (esposa o mujer), por más que no se haya consumado aún el matrimonio; el contratiempo de un ataque sarraceno retrasará las nupcias. Sólo tendrán lugar tras el levantamiento del sitio, convirtiéndose por fin Hermanjart en la señora de la ciudad. Gustosamente, la noche de bodas se adelanta al día de las ceremonias oficiales: misa oficiada por el arzobispo, y de la que todo el mundo quiere salir cuanto antes para sentarse a la mesa de un festín que durará una semana. Su esplendor está destinado a la exaltación del conde y de Francia, en un tiempo en que la riqueza y el poder, inseparables, se miden por la liberalidad y la ostentación.

Al examinar las fuentes de los siglos XI y XII surge el convencimiento de que la separación temporal entre la *desponsatio* y las *nuptiae* varía mucho según las circunstancias. Los retrasos más prolongados tienen que ver con los singulares caracteres de la vida aristocrática: alejamiento geográfico de las dos parentelas, que impone un viaje bajo la responsabilidad del marido o necesidad de cerrar el trato de un desposorio de niños (implícitamente admitido por Ivo de Chartres a condición de que tengan cada uno de ellos más de siete años) porque constituye el sello indispensable de una alianza o de una reconciliación entre grupos belicosos. Así, por ejemplo, una muchacha amenazada por un tío suyo necesita un marido que la defienda y sea capaz de garantizarle la conservación de su castillo. O un determinado príncipe no puede diferir su vinculación mediante algún parentesco a un señor recalcitrante que anda pirateando por las fronteras de su provincia. Las crónicas de la época distinguen, por tanto, con toda claridad y mucha frecuencia entre *desponsatio* y

nuptiae, términos que "esponsales" y "matrimonio", en su actual connotación, traducen evidentemente al revés.

Heredero del trono capeto, Luis VI se unió en 1105 mediante *desponsatio* con la joven Luciana, hija "no núbil aún" del conde Gui de Rochefort (-en-Yvelines): unión provisional entre un príncipe que no es capaz de controlar su "dominio" más que a duras penas y la facción dominante de un poderoso patrilinaje cuyos castillos pueden cercar París. Sin embargo, se le hace ver al "rey designado" que tiene que buscar una unión más conforme con su dignidad y sus intereses a gran escala: y en consecuencia, renuncia a Luciana en beneficio de un señor de su entorno, sin darse prisa por ello a desposarse con otra mujer (que no hará su aparición hasta 1115). La vuelta en redondo no resulta fácil: se precisa el visto bueno de un concilio, en Troyes en 1107, para anular lo que Suger denomina en términos precisos "matrimonio (…) contraído"; a pesar de que la joven no había abandonado la compañía de su tía, en la fortaleza de Montlhéry. En cuanto al padre, no se llama a engaño: sintiéndose escarnecido, no sin cierta razón, desencadena la guerra en la Isla de Francia.

Los canonistas y los teólogos del siglo XII, particularmente en París, han precisado el pensamiento de la Iglesia sobre el matrimonio, añadiendo una dimensión consensual y sacramental a la moral más realista y más propiamente terrena de sus predecesores de los tiempos carolingios: estos últimos se mostraban atentos sobre todo a la fidelidad *(fides)* mutua de los esposos como valor social y al decisivo papel de la consumación en la formación del vínculo. La primacía otorgada a los elementos más espirituales a partir del siglo XII no representa, por otra parte, más que una avanzada de la alta cultura clerical: en la práctica, es la *"petite part"*, el elemento carnal y social del sacramento lo que sigue siendo predominante. Por lo demás, hasta el concilio de Trento, las relaciones sexuales entre "novios", con tal de que fuesen completas, y realizaran la "unión carnal", transformaban su compromiso en matrimonio auténtico, de acuerdo con el derecho canónico. En virtud de este hecho quedaba confirmado el consentimiento expresado mediante los "esponsales".

El ritual a las puertas de la iglesia, del que tratan los *ordines* anglonormandos, ¿es acaso algo distinto de una *desponsatio*, bien sea la primera, bien se trate de una segunda, eventualmente reiterada? Como observan Molin y Mutembé, nos encontramos aquí con unas informaciones preciosas sobre las "costumbres seculares y familiares que se insertaron de la manera más natural (?) en la liturgia". La Iglesia nos las revela, al hacer públicos estos antiguos ritos sometidos por ella a su propio control. Sólo que, al mismo tiempo, los somete a una inflexión: ¡una situación eminentemente etnográfica! A pesar de lo cual aún cabe distinguir con verosimilitud los rasgos heredados del contexto "civil" y las innovaciones debidas a los propósitos espirituales. Después de verificar los consentimientos y la no consanguinidad, el sacerdote hace que se proceda a una ceremonia que él por su parte se contenta con mirar, y a la que únicamente pone término con una oración. Son el padre o el pariente más próximo encargado de su custodia quienes ponen a la esposa *(sponsa)* en manos

del marido: la unión de las manos derechas lleva a cabo una donación (con la parte de artificio y de ambigüedad que semejante acto lleva consigo); algo más tarde, la Iglesia lo interpretará como un compromiso de mutua fidelidad de los esposos y el sacerdote hará a su vez el papel de "unidor" (siglo XIII). El hombre hace pasar por tres dedos de su mujer el anillo bendecido mediante el cual la desposa. Este anillo habrá de alejar de ella los asaltos del demonio; se le entrega, sostiene ya la teoría eclesiástica, por amor y para la fidelidad, mientras que el gesto recíproco sólo aparecerá después del siglo XVI. Dos de los *ordines* del siglo XII incluyen a continuación la prosternación de la mujer ante su marido; más adelante, la transformación del gesto lo redujo al esbozo de una tentativa de postrar a ambos esposos a los pies del sacerdote, pero esto era pedir demasiado, y la Iglesia, experta en tener en cuenta los ensayos y los errores en su empresa de absorción del ritual, prefirió la supresión pura y simple de esta secuencia, que no pasaba de ser sin duda, como otras, más que una particularidad regional. La teología tenía interés en exaltar la entrega recíproca de los esposos, pero la ceremonia subrayaba el predominio del marido. Él es la parte activa: entrega junto con el anillo los obsequios "acostumbrados" y ofrece la carta de usufructo por viudedad, así como trece monedas que provienen directamente de la ley sálica; si bien irán a parar a la bolsa del sacerdote, de los pobres o de algunos de los asistentes más bien que a manos de la esposa. Porque no se trata precisamente de comprar a ésta, sino de investirla de la misión de dar las limosnas en nombre de la pareja: ¿y no son estas pequeñas monedas los símbolos permanentes, mientras que en cambio pasan y cambian con el curso de los siglos los simbolismos? "Con este anillo te desposo, con este oro te honro y con esta dote te doto": esta fórmula pronunciada por el esposo, o alguna otra del mismo orden, acompaña al gesto.

Los "esponsales" de Rolando con la bella Aude, explícitamente llamada así por la *Chanson de Girart de Vienne*, presentan unos caracteres semejantes a los de este tipo de desposorios. Carlomagno le ha pedido la muchacha al tío "jefe" de guerra, luego al tío mayor del linaje (pero no al padre, presente, sin embargo), y la ha obtenido para su sobrino. A la salida del banquete que pone término a las hostilidades, la dama Guibourc hace salir de la cámara a Aude ricamente adornada; la encantadora aparición pasa de las manos de su tía a las de su tío y a las del rey, antes de ir a parar por fin a las de su pretendiente. Éste le hace entrega del anillo litúrgico, y ella le paga en retorno con una *ensegne* o señal que pertenece más bien al ritual cortés. Está presente un arzobispo, que es quien testifica todo esto aunque sin intervenir directamente. Si no hubiera venido el drama de Roncesvalles a interrumpir el idilio, ¿hubiese sido el "matrimonio" otra cosa que una repetición pública de los desposorios, seguidos de las bodas que habrían instalado efectivamente a la pareja al frente de una familia?

Las actas de la práctica efectiva ofrecen numerosos ejemplos de donaciones rituales llevadas a cabo una primera vez en el domicilio de los interesados y luego

reiteradas en o ante el santuario —o a la inversa—. ¿No sería susceptible la *desponsatio*, igual que los otros contratos, de una reduplicación semejante? La Iglesia, según eso, sólo habría realizado una proyección en el dominio público, un redoblamiento en el exterior, de los gestos llevados ya a cabo en el espacio privado donde los sacerdotes, por otra parte, penetraban con mucha frecuencia desde la época carolingia.

Las bodas mismas no pueden transferirse por completo a la plaza pública, ni reproducirse en ella: su momento cumbre es la bendición de la habitación de la pareja o, por decir mejor, de su lecho. El domicilio conyugal se definiría en efecto de modo más exacto como un "lecho" que como un hogar. La *benidictio thalami*, tan bien conocida por los historiadores modernistas dedicados a resucitar la "antigua Francia", figura en algunos de los *ordines* de la Francia del norte durante el siglo XII: es preciso alejar de aquél los maleficios que podrían comprometer la fecundidad de la pareja y las manchas que un adulterio femenino (¡y no las aventuras masculinas!) haría entrar en él. Los esposos ocupan su lugar en el lecho bajo la mirada de un círculo de allegados que no resulta nada fácil definir con exactitud: se contempla juntos a los esposos, y es muy posible que se los deje solos únicamente para la intimidad del acoplamiento. La bendición del sacerdote entra en las costumbres, no sin vacilación por parte de los obispos; y la del padre del esposo viene a competir con ella, en un pasaje de Lambert de Ardres correspondiente más o menos al año 1190. Más que un resto de patriarcado espiritual "de los antiguos tiempos", yo me inclinaría a ver en ello un ensayo de apropiación de la autoridad religiosa por el poder doméstico, una lejana prefiguración del famoso padre de Restif de La Bretonne. Porque la solemne escena del lecho nupcial, que sigue siendo o se convierte en la parte más constitutiva del matrimonio (las informaciones de los clérigos del siglo XIII lo demuestran por sí mismas), implica las funciones y los compromisos del poder en y sobre la existencia privada. Sólo a duras penas había logrado la pequeña nobleza verse libre de toda servidumbre, y la hidra del feudalismo seguía extendiendo hasta ella sus tentáculos; el mismo Lambert de Ardres sitúa hacia 1100 el infortunio de una infanzona que, cuando acababa de introducirse en el lecho con su caballero, recibió la visita imprevista del ministerial de un poderoso vecino al que correspondía percibir una tasa de *colvekerla* que presenta todas las desagradables trazas de una multa por matrimonio extralegal *(formariage)*. ¡La desgraciada enrojeció de vergüenza! A buen seguro, su pudor se sintió menos ofendido que vejada su dignidad social: gracias a una intervención ante la condesa de Guînes, logró más adelante que se le anulara la deuda, eficaz militancia por la causa de las mujeres de su condición.

El valor de la *desponsatio* a los ojos de la Iglesia emerge con toda claridad de una sentencia de Ivo de Chartres: en caso de muerte o de anulación antes de las *nuptiae*, ninguno de los componentes de la pareja puede casarse (de nuevo) con los hermanos o hermanas y parientes del otro. La sentencia emana de un prelado particularmente cuidadoso, como muchos de sus contemporáneos de la prohibición de un "incesto"

cuya definición se amplía desmesuradamente: la relación de afinidad, aquí en cuestión, se halla en cuarto grado canónico, y la de consanguinidad, invocada con mayor frecuencia, obliga a controlar cualesquiera relaciones por debajo del séptimo. Como los grados referidos equivalen a las generaciones que separan a cada uno de los parientes, o al más próximo, de un ancestro común, la enormidad de la zona prohibida, sobre todo si se tiene en cuenta la escala de esta sociedad, constituye para los historiadores un pequeño enigma. Al extenderla en semejante forma, la Iglesia "carolingia" y, después de ella, aún con mayor rigor, la Iglesia "gregoriana" (a finales del siglo XI) complican de modo singular la conclusión de los matrimonios: ¿cómo habrían de poder las gentes modestas, trabadas por las vinculaciones del señorío, salir fuera de su cantón para tratar de contraer matrimonio con no parientes? ¿Y cómo evitarían los bien nacidos los casamientos desiguales sin llevar sus gestiones mucho más allá de su "patria" provincial?

¿Qué es lo que quieren exactamente los clérigos? En su laconismo, las fuentes legislativas callan los motivos, limitándose a ofrecer referencias a las *auctoritates* —que sin duda alguna hubiesen podido seleccionar también o interpretar de otra manera —. Todo se limita, por tanto, a hipótesis. Si de lo que se trata es tan sólo de obligar a los fieles a solicitar las correspondientes dispensas, y a reconocer así el poder de la Iglesia, sería desde luego algo muy maquiavélico —¿y no se toma en este caso el efecto por la causa?—. A donde se apunta evidentemente en primer lugar es a la aristocracia, feligresa directa de los obispos: prelados y monjes no pueden oponer razonablemente un obstáculo semejante a la gestión endogámica de su propio rebaño servil. Respecto de la exigencia de los reyes, pudieron aplicarse puntos de vista más inspirados, en cierto modo europeos: los monarcas del año mil, para no decaer ni volverse "incestuosos", tienen que aguardar la conversión y el ennoblecimiento de los reyezuelos eslavos o escandinavos para enviar en busca de sus hijas a toda prisa; ¡a menos que se sientan capaces de aguardar, con la paciencia requerida por la complejidad de la embajada, a que se les otorgue la mano de una princesa bizantina! La cohesión del conjunto franco del siglo IX llevaba así todas las de ganar a la mezcla más diluida de las aristocracias étnicas de la alta Edad Media. ¿Y habrá de creerse que unos clérigos de la sangre más noble, que la historia de estos tiempos muestra siempre muy sensibilizados a la razón de su linaje, se hubiesen tomado muy a pecho colectivamente, en momentos de alza, hacer saltar en pedazos los patrimonios, impidiendo su reconcentración por matrimonio?

La mejor hipótesis, en lo que concierne a las intenciones, es, sin embargo, la de una "confusión": Bernard Guenée sugiere que se tomó en sentido literal un *siete* simbólico. Se trataba, según las autoridades bíblicas y patrísticas, de evitar cualquier parentesco reconocido, no de extender unas pesquisas especiales sobre toda la parentela efectiva hasta el grado séptimo, como recomiendan los sínodos en torno al año mil. ¿Sería muy osado sugerir una confusión paralela, no exclusiva de la primera pero situada en un terreno más etnológico? Los siete grados definían en otro tiempo,

como advierte Beaumanoir, el círculo de los posibles herederos y de los camaradas de la guerra privada, como lo siguen haciendo hacia 1283 algunos derechohabientes del retracto de linaje: la cosa viene efectivamente de lejos, de la "germanidad" a la que la época carolingia quiso adaptar todas sus normas ordenadoras de medida. ¿No se habrían interpretado entonces erróneamente como grupos exógamos determinados círculos que no lo eran, sino que incluían por el contrario la zona de unión preferencial entre los grados quinto y séptimo, de acuerdo con la lógica de los sistemas de cognación? Los padres de la antropología, a su vez, no han acertado a distinguir y precisar, hasta y después de Lewis Morgan, entre endogamia y exogamia "de clan".

Así como no se ha conseguido descubrir los motivos precisos de esta extraña y terrible exigencia, tampoco se ha comprobado con claridad en qué medida se la respetaba. Los mismos reyes, modelos para el "pueblo", se casaron a veces con "primas" en quinto o sexto grado. La Iglesia, por otra parte, acabó por plegarse: al recordar en 1215, en el cuarto concilio de Letrán, la norma prohibitiva de los grados séptimo a cuarto, ¿no estaba consagrando la victoria del sistema cognático tradicional…? A menos que no lo hubiese ya destruido… Y lo más importante es que no cayó entonces en la cuenta de la contradicción en que se encontraba, y que Georges Duby ha puesto de relieve: preocupada por la indisolubilidad de las uniones, proporcionaba en realidad un fácil pretexto para su rompimiento. Como tantos padres defraudados, un Gui de Rochefort atribuye con razón a la intriga la anulación de los esponsales de su hija. La historia de aquella época abunda en maridos que descubren que son parientes de su esposa cuando lo exige su política o su humor; el conde de Anjou Foulque el Ceñudo fue, a fines del siglo XI, un especialista experimentado en la manipulación de la genealogía con vistas al "divorcio". El argumento sirve también para salir al encuentro del juego contrario: Enrique Beauclerc, duque de Normandía y rey de Inglaterra, impide que Guillermo Cliton, el sobrino al que ha desheredado, encuentre apoyo en la alianza matrimonial angevina publicando su primazgo con la esposa solicitada. Es evidente que la preocupación religiosa ha sido desdeñada.

Superficial y ambigua: tal parece haber sido, de hecho, la acción de la Iglesia sobre las prácticas matrimoniales de la aristocracia hasta las proximidades del año 1200. La presencia del sacerdote apenas si cambia el sentido de un ritual de "matrimonio", que no es otra cosa que la entrega al marido del poder sobre su mujer en el terreno público y la instalación de ésta como señora del dominio privado: la transferencia de los esponsales ante la Iglesia no arranca la ceremonia a la influencia y competencia de las parentelas. Al contrario incluso de lo que sucede en la *Vie de Sainte Ode*, el silencio virginal se erige en consentimiento tácito según el sentir de los canonistas. En fin, las garantías ofrecidas a la esposa frente a los virajes del esposo o las revocaciones de alianzas, que no dejarían de representar una aportación apreciable del humanismo cristiano, acaban por verse casi anuladas por el apego incondicional a una norma sorprendente. Incluso en el supuesto de que prevalezca el respeto por ésta,

la muchacha extraña introducida en su “familia política”, ¿no resultará sospechosa y, como santa Godelieva, perseguida? Las sociedades “arcaicas”, de acuerdo con una fórmula que podría sin duda hacer suya la madre de Bertulfo, prefieren la prima a la extranjera…

Las mujeres, la guerra y la paz

La frecuencia de las rupturas espectaculares permite advertir, hacia 1100, una crisis del matrimonio aristocrático: coyuntura propicia evidentemente para la revelación de comportamientos fundamentales. Georges Duby la ha explotado recientemente en este sentido, en una intriga que opone las estrategias de linaje de los “guerreros” a las exigencias de los “sacerdotes”: las unas y las otras tienen su propia evolución, y la separación entre ellas aumenta, disminuye o cambia de naturaleza, como por contingencia. El encarecimiento de los esponsales y las nupcias legítimas viene muy a punto para excluir los bastardos; la regla maximalista de no consanguinidad encierra un efecto más ambiguo, dando pie a una confusión de la que no es sin duda la causa primera. ¿De dónde procede semejante confusión? ¿Será la señal de un impulso individualista? Los jóvenes de ambos sexos no suelen sustraerse a una primera experiencia querida por el linaje; pero éste puede suavizar su rigor o cambiar sus razones ante la revelación de una incompatibilidad de humor o de una esterilidad. El fracaso flagrante deja paso a la protesta personal y la justifica. Pero aún nos quedaría por comprender por qué ésta se manifiesta sobre todo hacia 1100.

De hecho, sólo la nobleza justifica un diagnóstico alarmista. El síndrome de inestabilidad se aplica menos a los matrimonios que a las políticas que los gobiernan. El análisis ha de seguir aquí, por tanto, un eje distinto del de la historia religiosa. Bastan algunas razones simples para dar cuenta de la evolución de la condición femenina: no es lo mismo ser la esposa de un guerrero del siglo XI, implicada en los golpes y contragolpes de la “anarquía feudal”, que serlo de un señor del siglo XIII, integrada con él en la firme jerarquía y el imperio pacificador del “Estado monárquico”. Pero no hay medallas sin su reverso, y de un aparente progreso se derivan efectos no poco complejos.

Los tumultos de la guerra que hace estragos, por doquier, de castillo en castillo, alcanzan su paroxismo a fines del siglo XI. Necesarias para la tregua entre los linajes y las facciones, las alianzas matrimoniales son tan precarias como ella. ¿Qué será de una mujer cuyo marido se encuentra enfrentado con su padre o su hermano? Los relatos de Orderico Vital y de Suger presentan salidas diversas a una situación tan insostenible como ésta.

Guillermo el Conquistador, al casar a sus sobrinas y primas, se las ingenia para convertirlas en sus espías y cómplices. Judith denuncia la conspiración de su esposo anglosajón, el conde Waltheof; lo que no le impide presidir un aparatoso duelo tras la ejecución de este último (1075). Roberto el Jiboso se traga por azar la manzana

envenenada que su mujer Adelaida había preparado para otro (1060); sólo que, por una inquietante coincidencia, ello ocurre en el momento de su rebelión contra el duque del que ella es prima. La esposa de un señor se coloca a veces a su lado a fin de excitar a la guerra a las gentes de su propia parentela, que están del otro; en un cierto sentido, reina en la fortaleza por cuenta de sus cuñados…

A pesar de todo, las mujeres toman con más frecuencia partido a favor de sus maridos: señoras y dueñas de su casa, tienen mucho que perder si regresan a su linaje de origen. La hija bastarda de Enrique Beauclerc, Juliana, había sido entregada a Eustaquio de Breteuil junto con el castillo de Ivry. Juliana se mantuvo al lado de su esposo en la lucha que lo enfrentó en 1119 al duque-rey, y dirigió con extremada energía la defensa de aquella plaza fuerte. Mientras tanto, Enrique no dudó en permitir que arrancaran los ojos y mutilaran (se les cortó la nariz) a sus propias nietas, detenidas como rehenes. Pero algunos meses más tarde, durante el otoño que trajo consigo la paz, se aceptó la sumisión de la pareja en nombre de la relación de parentesco: “La clemencia enterneció el corazón del rey en favor de su yerno y de su hija, y le hizo inclinarse de nuevo a la benevolencia”; ¡lo que ciertamente no devolvió su integridad a las criaturas mártires!

Con harta frecuencia, las brutalidades feudales destrozan la vida privada. Suger relata la queja desgarradora de la mujer de Gui de La Roche-Guyon a un cuñado que acaba de asesinar a su marido ante sus ojos: “¿No estabais unidos por una amistad indisoluble? ¿Qué significa esta locura?”. La esposa intenta proteger con su cuerpo a su marido que se desploma; la arrancan maltrecha de su abrazo y consuman el crimen precipitando desde lo alto de los acantilados del Sena a sus dos hijos pequeños. ¡Sombrías tintas, para la “primavera de la Edad Media”!

Mediadora impotente o espectadora afligida, la dama opta a veces por refugiarse en un monasterio, bajo la protección y la autoridad del clero. La orden de Fontevraud, como hace notar Jacques Dalarun, sirve de refugio a las víctimas de la crisis del matrimonio político; y las acoge sobre todo cuando se ven irremediablemente abandonadas o la edad las ha dejado fuera de juego. Aunque también hay que representarse a la mujer de los tiempos feudales como instigadora de venganza, participando temerariamente en los conflictos que desgarran y asolan su existencia.

En efecto, los autores monásticos describen con estupor y reprobación a aquellas *viragos* (término que no rehúyen escribir) que desencadenan por sí mismas la guerra entre sus maridos a causa de sus enemistades mutuas. En 1090, “la condesa Helvise (de Évreux) se irritó contra Isabel de Conches (una Montfort) a causa de algunas palabras desdeñosas y trabajó con todas sus fuerzas, encolerizada, para hacer que el conde Guillermo y sus barones tomaran las armas. Fue así cómo unas simples envidias y querellas entre mujeres inflamaron los corazones de hombres valerosos”… Un escenario idéntico engendra, poco antes de 1111, un conflicto entre Enguerran de Coucy y Gérard de Quierzy: esposas de lengua viperina (y a las que se señala además por su notoria libertad de costumbres) profieren insultos e insinuaciones en privado

—lo que equivale a decir con la seguridad de una amplia publicidad— las unas contra las otras. Guibert de Nogent las describe con toda precisión como auténticas víboras lúbricas. Una polemología consecuente sostendría sin duda que ellas estaban allí precisamente para provocar el estallido de los conflictos latentes entre señoríos, entre formaciones políticas objetivamente rivales; en cualquier caso, semejantes descripciones lo que prueban es el ascendiente de ciertas esposas sobre sus cónyuges, su papel de agentes activos en el juego de los enfrentamientos. La guerra feudal, precisamente porque ofrece ciertos carices "privados" y porque este dominio de lo privado se halla sometido a un poder femenino innegable (si no completo), es por ello un auténtico asunto de mujeres.

Poseen además el privilegio de hallarse, en principio y en la práctica, menos expuestas a sus peligros. Hasta el punto de que, a veces, parece invertirse la relación de autoridad entre las altivas instigadoras de la batalla y los guerreros que, por ellas precisamente, se agotan en inútiles y sangrientas cabalgadas. El primero de los grandes señores de Coucy, Enguerran de Boves, se hace con la plaza hacia 1079 porque la señora de aquellos lugares (heredera tal vez del derecho paterno) se le entrega y pone las plazas en sus manos, traicionando a su marido: la fortuna del caballero resulta, no obstante, en este caso demasiado hermosa como para no implicar además un rudo deber de protección militar. Bertrade de Montfort, una figura más pacífica del poder femenino, aunque no menos desenfrenada, inquieta por las disposiciones de su terrible esposo Foulque el Ceñudo, se insinúa al rey Felipe I: éste la rapta y la sienta en el trono (1093). Bertrade ejerce desde entonces su evidente ascendiente sobre el monarca envejecido y, durante mucho tiempo, coordina la estrategia de los hijos de sus dos lechos en contra del joven rey Luis VI. El conflicto con la madrastra es otra constante de estos tiempos revueltos. En el caso del que hablamos, el fracaso de sus intrigas no tuvo otra consecuencia que conducir a Bertrade al claustro, después de un enfrentamiento notablemente prolongado.

El rapto hace estragos hasta el siglo XII: ¿pero hay que ver únicamente en él un rasgo de barbarie y de opresión sufrido por las mujeres? Con frecuencia son ellas mismas sus instigadoras; al menos su complicidad favorece el éxito. Un rapto puede ser para una pareja de enamorados el medio de hacer prevalecer su decisión personal frente a sus familias; y si éstas acaban reconociendo más tarde el hecho consumado, todo desemboca en un *happy end*… O incluso el raptor merece más bien que se le tenga por liberador de una muchacha que se tenía secuestrada o de una esposa maltratada. Ofrecerse, a fin de encontrar un defensor: a propósito del rapto, lo que triunfa es la ambivalencia; manifiesta a la vez la alineación de quienes se ven forzadas a llegar a él y uno de sus más eficaces medios de emancipación. A veces interviene en él una buena parte de escenificación; o, más profundamente, de ritual. Expresa exactamente la manera cómo se entrecruzan y se combinan, con respecto a la mujer del feudalismo, un destino dramático y un indómito placer.

A decir verdad, lo único que sabemos de la mujer es lo que nos dicen los hombres, y los textos que la describen como tan temible no son inocentes. Aparece constantemente, en la *Historia* de Orderico Vital, como manipuladora del veneno, nueva Eva que ofrece al hombre manzanas venenosas y que le susurra sin cesar serpentinas insinuaciones. Puede calcularse el influjo de los paradigmas del Antiguo Testamento en un monje cuyo espíritu se hallaba modelado por la lectura bíblica. Trata de sugerirnos en sus perversas heroínas “aquella oscura y poderosa influencia, una de las escasas prerrogativas de la mujer medio salvaje”, de acuerdo con la expresión de Joseph Conrad (que atribuye también a su personaje Almayer el temor del veneno preparado por la esposa). ¿Pero, no se repite precisamente en este caso la acusación, al modo de la atribución de brujería en otras sociedades, con el propósito de desacreditar cualquier tentativa de discusión de un orden de dominación masculina? La sospecha de adulterio desempeña probablemente, en su constancia, una función semejante, por más que no se halle desprovista de fundamento. Uno se siente incrédulo ante la mención de unas cartas que habrían escrito a los compañeros de Guillermo el Conquistador, en 1068, sus libidinosas mujeres: requiriéndoles que regresaran a satisfacer sus deseos, porque de lo contrario se echarían unos amantes.

Es un hecho, sin embargo, que el espacio femenino no parece haber estado estrictamente controlado por los hombres: ni la protección de las fortalezas, ni el legendario o tardío cinturón de castidad lograron aprisionar a las esposas de los combatientes de la primera cruzada. Si existe el encerramiento, es más sutil y puede muy bien creerse que más eficaz.

¿Habrá de asegurarlo el poder de las dueñas vecinas o corresidentes? No importa. Porque el corte entre juventud y madurez no atraviesa solamente la sociedad masculina. La triste historia de santa Godelieva, que murió asesinada por un esbirro de su esposo después de haber sufrido diversas persecuciones, no atestigua tanto el desamparo de esta mujer —había regentado una casa, aunque bajo control, y podido asegurarse numerosos apoyos— cuanto su enfrentamiento con una suegra de trazas pesadamente matriarcales.

De acuerdo con Orderico Vital, el modelo de jefe de “familia”, al mismo tiempo que de justo señor feudal, es Anseau de Maule, educador y orientador de una joven y noble esposa; ¿pero no estaría la clave de su superioridad en el mantenimiento, resultado de una hermosa y rara piedad filial, de la anciana y no menos noble madre en el hogar de su difunto marido? Si ella puede dar a entender su tácita aprobación, parece razonable proponer una lectura maliciosa de las fuentes. Buena preparación para el encuentro, hacia 1150, con una literatura cortés que suscita una redoblada desconfianza…

El siglo XII vio cómo la guerra era reprimida por la legislación de los concilios y de los príncipes, expulsada al exterior por la aventura de las cruzadas y orientada en un sentido lúdico por la boga alcanzada por los torneos. De estos acontecimientos, sólo los dos primeros son vistos con buenos ojos por los clérigos, pero los tres van en

la misma dirección: acompañan los progresos del orden estatal y parecen calculados para ofrecer a las parejas una vida privada más serena.

Raúl I, señor de Coucy, recibe en matrimonio, hacia 1160, a Inés, hija del conde Balduino IV de Hainaut; la novia aporta una dote asentada en la tasa anual que debe a este príncipe una de las ciudades de su provincia. Para asegurarse su percepción regular, el yerno pone todo su interés en ayudar militarmente y aconsejar a su suegro; justa retribución, por un servicio no recíproco, de una aportación de sangre carolingia al linaje. La relación desigual encaja en la lógica de la hipergamia, más arriba descrita; contribuye a la buena disposición jerárquica de un sistema. El señor mismo (o su predecesor) le ha reservado a su hermana, por derecho dotal, un portazgo en su tierra, reconocido explícitamente como renta feudal, detentado por un cuñado de menos envergadura, y luego por su hijo. La significación intensamente sociopolítica de la alianza matrimonial sigue siendo, por tanto, en esta segunda edad feudal, un distintivo de la aristocracia. En la Francia del norte se aplica en efecto, con toda seguridad, la advertencia fundamental de Pierre Toubert sobre el Latium: el campesino se apresura a negociar un bien sobrevenido como dote si se encuentra lejos de la aldea (en este caso, las normas consuetudinarias le ordenan a la mujer que ha abandonado su lugar natal para casarse que proceda a la transacción); por el contrario, el señor que percibe una dote distante se guardará muy bien de hacer otro tanto, porque esta dote amplía su implantación estratégica y obliga a la conservación de los derechos, de los deberes y de la memoria de la alianza. El uno alodializa, con vistas a la reconstitución de una explotación de bienes raíces; mientras que el otro feudaliza, por el deseo de ampliar el horizonte de su rango.

Los intereses financieros hacen, por tanto, que la alianza matrimonial entre nobles conserve su alcance generador de solidaridades activas. De manera aún más sutil, en la misma pantomima de los torneos se mantiene la ambivalencia de la relación entre cuñados —determinada a buen seguro por tensiones más profundas que los albures políticos: Raúl I de Coucy y Balduino V de Hainaut se alían y se enfrentan, alternativamente, en estas justas de gran aparato—. Y Gislebert de Mons señala los lazos conservados por la dama Inés con sus parientes: figura en una “reunión de familia”, en 1168, en la que no es segura la presencia de su marido.

Sabe sobre todo cómo hacerse amar de los caballeros “feroces” que detentan, con el señor de Coucy, el poder sobre la tierra y que componen su corte castellana. En estas comarcas, es la dama de las novelas de caballería: o sea, de acuerdo con la interpretación de Georges Duby, no un ídolo elevado por ella misma al cenit de la sociedad cortés, sino un instrumento indirecto, y manipulado con finura, del ascendente de su esposo. Un poco como si el papel instigador de guerra, ejercido efectivamente por las damas de las generaciones precedentes, se hubiera transformado en soberanía sentimental, o se hubiera traspuesto, y debilitado, al dominio de la ficción. La mujer a la que así se exalta ya no puede ser objeto de otra cosa que no sea un simulacro de rapto: se juega con ella.

Lo que las damas nobles del año 1200 han ganado en seguridad y en estabilidad lo han perdido sin duda en margen de maniobra. A pesar de lo cual vemos cómo se multiplican las grandes regencias maternas de la realeza (Blanca de Francia), o del principado (Blanca de Champagne) o del simple señorío; pero ello no significa que se les haya abierto una carrera nueva espontáneamente o que la cruzada, como más tarde la guerra de 1914-1918, les haya aportado un aumento de responsabilidades; se debe simplemente a que han cambiado las condiciones del ejercicio del poder: la presencia física en el combate va a importar en adelante mucho menos que la dirección sagaz de las cuentas y de los consejos, con la ayuda de los legistas.

Las condiciones políticas externas evolucionaron por tanto con efectos ambivalentes: la paz entre reyes y príncipes del siglo XIII, por lo demás muy relativa, no asegura necesariamente la promoción femenina. Lo que hay de coherente y de rígido en la sociedad aristocrática premoderna, y que con tanta claridad se materializa en la piedra de las fortalezas (de aquéllas cuyo aspecto somos capaces de ver con mayor nitidez), no está calculado para la libertad de las señoras ni de las jóvenes: ha sonado, por el contrario, la hora de las reclusiones.

La sociedad conyugal

Este punto de vista, cuya negrura se acentúa con el tono necesariamente polémico, es preciso que encuentre un complemento en el examen de las relaciones de poder en el mismo interior de las “familias”. La acrobacia dialéctica y la solicitación abusiva de testimonios atípicos representan a propósito de este tema dos temibles tentaciones que el historiador ha de rechazar. Ha de saber que sólo está coleccionando datos abstractos y que corre el riesgo de que las relaciones humanas auténticas le sean para siempre inaccesibles.

Es lo que pasa con el amor conyugal, manifestado a veces en las proximidades de la muerte. Hay momentos emocionantes en el relato de la comuna de Laon por Guibert de Nogent: cuando el vidamo Adon abandona su casa para empuñar las armas en auxilio de su señor el obispo asaltado por la plebe amotinada (1112), su esposa adivina la muerte que le aguarda; ante los miembros de la familia y la servidumbre, le pide perdón por los perjuicios que hubiera podido causarle, y un prolongado abrazo precede al intercambio de los últimos besos. La misma tierna solemnidad preside el adiós de Anseau de Maule a los suyos, tres días antes de la muerte que siente aproximarse: ante todo, pronuncia, en presencia de los caballeros de su castillo, una admonición a su hijo mayor, invitándole al respeto de la Iglesia y del rey, y lo bendice; volviéndose luego hacia su mujer, le ruega que se mantenga casta en su viudez y le pide también su autorización para hacerse monje. Se conjugan aquí dos prácticas frecuentes en la nobleza del siglo XI: la de morir con el hábito de san Benito, habiéndoselo vestido *in extremis*, “en auxilio” *(ad succurendum)*, como dicen los textos, y después de haber hecho una importante donación; y la de romper

la sociedad conyugal en favor de un vínculo más puro: única ruptura autorizada por la Iglesia, a condición de contar con el consentimiento del cónyuge.

En casos como éstos, ante la muerte, se nos exalta y exhibe la unión de los esposos: ¿revelación de lo fundamental, en la hora de la verdad, cuando no cabe la mentira? ¿O utilización de una última oportunidad de ofrecer una imagen ideal? Lo que se nos evidencia es la voluntad de la Iglesia, en estos relatos, de presentar a la pareja de una cierta manera: igual que en el ritual de la *desponsatio*, se afirman a la vez la igualdad y la sumisión de la mujer. El arte de los mitos o, como en este caso, de los estereotipos y de las secuencias rituales, consiste en hacer que actúen juntos principios o constataciones contradictorios: función perfectamente puesta en claro por la antropología. Se quiere que la sociedad conyugal sea *a la vez* igualitaria y jerárquica. Exactamente como la relación feudovasallática, con la que aquélla tiene en común el uso de términos como *mi señor* y, al mismo tiempo, *mi par*, mi igual. Con respecto al derecho romano, que no deja de influir durante el siglo XIII sobre los legistas de la Francia del norte, la preocupación que tiene por los individuos corre parejas con un reforzamiento de las prerrogativas maritales y paternas. Su modo de discurrir es el mismo que el del derecho canónico. Es preciso que, en la sociedad *(societas)* conyugal, la mujer consienta en su sumisión.

Con toda verosimilitud, puede trazarse un paralelismo entre las formas del poder familiar y las del poder estatal: la sociología contemporánea propone con frecuencia esta misma articulación. La aparente “franquicia” de la mujer casada no es sin duda más que una nueva imagen jurídico-política y no implica nada más que la de la aldea, “concedida” por la misma época: un conjunto de relaciones tarifadas y reglamentadas, una afirmación de la libertad en principio de los gobernados que es el preludio del establecimiento de unas constricciones estrictas. La liberación de “la mujer” y la de las “comunas”, en otro tiempo exaltadas por Michelet, presentan las mismas falsas apariencias. A éstas se les requiere el reconocimiento del señor; y a aquélla, el amor por quien la rige.

¿Se logra todo esto? Es casi un lugar común decir, como hace la excelente *Encyclopaedia Universalis*, que el siglo XII francés, esbozando con ello un rasgo fundamental del Occidente tal como ha venido a ser en sí mismo, inventó la pareja: ante todo fuera del matrimonio y en contra de él (con los trovadores de la inquietante Occitania), y luego incluso en la unión legítima (gracias al equilibrio de la dulce Francia *d’oil*), cuando Chrétien de Troyes la rodea de los mismos encantos y le confiere la misma profundidad que a la aventura adúltera, a través de Érec y Énide, de Perceval y Blanchefleur. ¿Son compatibles amor y matrimonio? Gran debate en el universo cortés de Champagne o de París, donde, no obstante, la respuesta persiste en suspenso. ¿Tuvieron estas discusiones por base auténticas experiencias conyugales? ¿Condicionaron a su vez otras? ¿No se quedó todo ello más bien en el campo de la ficción, gratuita o de compensación?

La antropología se ha planteado el problema de la distancia moral entre los esposos, un testimonio de la cual se encontraría en las escasas palabras intercambiadas, a propósito de muchas de las sociedades "arcaicas". Cuando día tras día se mantiene en ejercicio la presión de las respectivas parentelas y cuando, a pesar de ello, siguen siendo importantes la autonomía y los recursos de la mujer, apenas si es posible el acercamiento existencial a su marido. Ahora bien, estos dos impedimentos se encuentran reunidos, en una cierta medida, en el mundo aristocrático descrito por Orderico Vital, Suger y Guibert de Nogent. La suspicacia mutua envenena la vida conyugal.

Así pues, el siglo XI, o más bien el espíritu de los hombres de esta época, se halla trabajado por la obsesión del adulterio femenino, fundada en la real permeabilidad de la casa o de sus tabiques interiores. Las reinas y las damas, acusadas por una facción adversa de relaciones culpables con los hombres que han mantenido en su "cámara", para las necesidades de la intriga, se disculpan a veces mediante la ordalía: o bien la unilateral, del hierro al rojo que se sostiene en la mano, o la bilateral, del duelo en el que se hace representar; la primera revela una cierta soledad ante una inculpación, mientras que la segunda supone la intervención de un campeón, familiar, pariente… o amante. Iseo, Ginebra y toda una galería de heroínas épico-novelescas, según las apariencias no todas ellas inocentes de verdad, logran así, espectacularmente, escapar al veredicto de la corte feudal de su señor y dueño. Por los tiempos en que el público de los trovadores se estremecía con el relato de aquellas arriesgadas pruebas (finales del siglo XII), la ordalía parece hallarse en declinación —¿y con ella una cierta forma de libertad?—. Por el contrario, hay cartas de Ivo de Chartres que atestiguan, por los años 1100, su ardiente actualidad: el gran canonista pretende por cierto restringir el uso de esta prueba "ilegítima" ("irracional", se diría hoy), chocante sobre todo como "tentación de Dios", a los casos en los que no queda ningún otro medio de aclaración; y el adulterio imputado a la mujer es uno de ellos. Ésta puede tomar al Cielo por testigo.

Por lo que se refiere a los desbordamientos de la sexualidad masculina fuera de la casa familiar, no ponen en peligro ni el orden de ésta ni la pureza de la descendencia: como anodinos que son sólo se los menciona incidentalmente. El retrato del conde de Guînes Balduino II (m. 1169) por el capellán Lambert respira autenticidad: la vitalidad de este señor ("la intemperancia de sus redaños") se había traducido, desde los primeros movimientos de la adolescencia hasta la vejez inclusive, en una atracción inmoderada por las doncellas; había diseminado por los aledaños del paso de Calais innumerables bastardos y bastardas, y se había ocupado muy especialmente de asegurar el porvenir de tres de ellos (a pesar de no habérseles reconocido ningún derecho a su propia herencia). Sin embargo, experimentó un inmenso dolor con ocasión de la muerte por parto de su mujer, la señora de Ardres, con todas las trazas de un viudo desamparado e inconsolable. Desde entonces tomó muy a pecho la práctica de las "buenas obras" *(opera pietatis)*, en beneficio de sus *domestici* (los

miembros de su vasta familia), así como en favor de los nobles sin recursos, abundantes en la comarca: en suma, reemplazó a la difunta protectora. Puede imaginarse también el tipo de relación establecida en otro tiempo entre ella y Balduino: una buena amistad, en el sentido ciceroniano del término, marcada por la atención a los "oficios" que cada uno debe al otro; una armoniosa asociación para llevar adelante los asuntos comunes, el organismo señorial, animado por el doble flujo de los descuentos y las redistribuciones.

Ahora bien, lo dicho basta, me parece, para crear una aproximación en el seno de la pareja. Las sociedades donde reina la desconfianza interconyugal más grave son aquéllas en las que el ámbito del varón sólo logra imponerse con limitaciones, o que no reconocen sino familias reducidas y frágiles. Al revés, cualquier progreso en la amplitud y la capacidad de las viviendas (y este libro señala con toda claridad el umbral de los años 1180, a este propósito) ha de entrañar una cierta promoción de la célula conyugal. Los indicadores de semejante tendencia aumentan a finales del siglo XII, hasta el punto de suscitar la duda sobre el mantenimiento de las solidaridades de linaje más extendidas. Conciernen concretamente a las transacciones.

La economía doméstica: tema indispensable para el análisis de la sociedad conyugal, porque ésta necesita de fundamentos materiales que ofrezcan solidez. No hay vestigios de la plena comunidad de bienes, con la excepción tal vez de los gananciales. Como complejas que son, las relaciones patrimoniales entre esposos de rango noble o caballeresco nos llevan por desgracia a consideraciones muy formales. La constitución de la viudedad, tradicional desde la ley sálica, y equilibrada más tarde, en una cierta medida, por una dote (parte de herencia) cuya función estratégica he dejado ya dicha, entra en el desenvolvimiento de la *desponsatio*. La carta escrita a este propósito en 1177 bajo el nombre de Arnoul de Monceau, y que ha servido ya para confirmarnos el ejercicio de la *parentela*, afirma en su largo preámbulo la dignidad del matrimonio; lo que apunta directamente a los herejes, cuya propaganda igualitaria y casi libertaria seduce a las mujeres rebeldes al orden masculino. Por amor, el esposo designa aquí —se trata precisamente del objeto principal del acta— la "mejor parte" de sus bienes, un portazgo de la ciudad de Laon, para servir de dote de viudedad a su mujer. Sin que se ignore desde luego, como dice un proverbio, que semejante dote sólo se gana "acostándose" y sólo se percibe en la viudez.

En el reino de los Capetos, al alborear del siglo XIII, la costumbre confiere a la esposa noble un derecho de viudedad *(ius dotalitii)* sobre la mitad de los bienes de su marido; se trata de asegurar su subsistencia a la muerte de éste, en el caso de que no vuelva a casarse y habida cuenta del hecho de que, dotada por su matrimonio, no habrá de figurar ya en el reparto de bienes sucesorios con sus hermanos. Por lo que se refiere a la viudedad, no siempre se halla definitivamente establecida; por lo que los casuistas ponen buen cuidado en mencionar siempre el consentimiento de la mujer en las enajenaciones de bienes propios de su marido. Se presentan ambos, por ejemplo, ante un provisorato eclesiástico: la esposa se asocia a la donación o a la venta,

renunciando a su parte, o bien se hace otorgar un aumento de derechos sobre algún otro elemento del patrimonio. Se hace constar la aceptación “espontánea, sin coacción” *(spontanea, non coacta)*. Se halla también al abrigo de las prodigalidades abusivas de un esposo, así como de las eventuales reivindicaciones que pudieran llegar a presentar, a su muerte, los hijos o, sobre todo, los colaterales.

A partir de 1175, las actas en que se refleja la práctica atestiguan un declive de la *laudatio parentum* y, como contrapunto, acentúan el valor de las intervenciones de la mujer junto a su marido. ¿Estaría la pareja ganándole la partida al linaje? Sólo que también puede proponerse la interpretación contraria: para la parentela, un derecho indiscutido, llamado de “retracto de linaje”, atestiguado por Beaumanoir y que permite obtener un derecho de preferencia en cualquier venta; para la esposa, en este caso en el terreno de la herencia, una garantía incompleta, frágil y amenazada. ¿La imagen que se nos ofrece, no es, en una cierta medida, el negativo de las realidades auténticas? ¿O, más sutilmente, su prefiguración?

La viuda y el huérfano

Los legistas, en suma, lo que quieren es asegurar la defensa de la futura viuda. Y esta preocupación pone de relieve la tensión virtual entre ésta y los consanguíneos de su marido: problema central en una historia del parentesco. Marc Bloch se fija en la cuestión cuando subraya, en la gesta de *Garin le Loheren*, el cruel apóstrofe de un cuñado a una viuda: su duelo es mayor que el de ella, porque para él la pérdida es irreparable, mientras que ella se volverá a casar. La expresión no se limita a manifestar una pura y brutal reacción “sentimental” incontrolada: la querella pública significa en efecto reivindicación de herencia, *clamor* en el pleno sentido del término.

Pero, se dirá, ¿la vocación del caballero no consiste en “defender a la viuda y al huérfano”? A lo que habrá de responderse que, precisamente, si la Iglesia trata de comprometerlo con esta fórmula (tomada de la misma definición, tradicional, de los deberes regios), ello se debe a que el caballero tiene, por el contrario, la costumbre de oprimirlos, comenzando por su cuñada y su sobrino. La lucha por un nivel de vida basado en la riqueza heredada opone necesariamente entre sí las distintas ramas de un linaje paterno, cada vez que hay que reglamentar una sucesión; sólo su forma y su intensidad pudieron variar a lo largo de los dos siglos que nos ocupan.

¿Qué pasa con la joven viuda? A la muerte de Ernaud de Échauffour, arrebatado prematuramente por el veneno de Mabille de Bellême (1064), su mujer se retira a su parentela de origen, y se queda a vivir con su hermano, senescal de Normandía: ¿señal de una primacía estructural del linaje natal, o contragolpe coyuntural, atípico, del deterioro de los Giroie? En este caso, la célula conyugal se deshace, en medio del infortunio: los dos jóvenes hijos transferidos a “casas extrañas”, lejos de su madre, son allí presa “de la penuria y la injusticia”, lo que no les impedirá, más tarde, entrar por la puerta grande, el uno en religión y el otro en la caballería.

Absolutamente contemporáneo del anterior es el ejemplo inverso de la madre de Guibert de Nogent. Hay que leer el relato autobiográfico que nos ha dejado este monje, hijo de un caballero de castillo, de una infancia atravesada por la tensión entre linaje paterno y "familia conyugal". Habiéndose casado muy jóvenes, a mediados del siglo XI, su padre y su madre disponen de una residencia autónoma, rodeados de todo un mundo doméstico, en un *oppidum* (castillo protourbano) del Beauvaisis. Hay otras parejas, vinculadas al linaje paterno, que viven en su inmediata vecindad, y se adivina, entre ellas, una mezcla de ayuda mutua y rivalidad (por ejemplo, en torno de un preceptor que se disputan a fin de proporcionar a sus hijos una ventaja cultural). Pero no deja de haber como una pantalla protectora de la intimidad que aísla a estos jóvenes hogares unos de otros, ya que han de sucederse "siete años" antes de que el futuro padre de Guibert confiese a su parentela su impotencia para la consumación del matrimonio. La mujer se enfrenta entonces con una ruda prueba, porque el linaje paterno trata de empujarla a la comisión de alguna falta (¿rapto provocado?) a fin de romper la unión, a pesar de ser hipergámica. La pareja logró sobrevivir a estas presiones: una experiencia extraconyugal consiguió desacomplejar a un hombre a quien tal vez impresionaba en exceso la nobleza de su esposa legítima; y tuvo con ella numerosos hijos antes de morir, todavía joven, probablemente de las secuelas de un tiempo de cautividad. Es entonces cuando, al decir del huérfano, se desenfrena la parentela en contra de la viuda: todo el mundo quiere desembarazarse cuanto antes de esta mujer que, por su parte, se niega a casarse de nuevo; se la asedia a fuerza de pretendientes y de procesos (¿litigios de viudedad?), combinándose la amenaza y la intimidación con los juegos de la tentación. Se produce una escena terrible en que la desdichada, a punto de derrumbarse ante una corte hostil (y —¿hay que precisarlo?— exclusivamente compuesta de hombres), encuentra su salvación en la invocación del nombre de Jesucristo como *sponsus* (novio/esposo que promete las bodas eternas), o sea mediante la expresión de una vocación religiosa muy adecuada para atraerle el apoyo de los sacerdotes. De hecho, esta mujer fuerte, igual que en la Biblia, se mantiene firme como dueña de su casa y de la educación de sus hijos hasta que Guibert, el hijo más pequeño, está a punto de cumplir los doce años. Desde entonces ya no pensará más que en ganar mediante la penitencia, viviendo entre otras mujeres a las puertas de un monasterio, la salvación de su alma así como de las de sus hijos y, sobre todo, de su esposo: hasta el extremo de tomar a su cargo la educación de un niño huérfano a fin de redimir el pecado de aquél, porque su exceso de virilidad había engendrado un bastardo.

Por tanto, el amor conyugal y el amor materno son dos realidades en el mismo corazón de la Edad Media: se los encuentra en los combates, en las visiones y los sueños de la madre de Guibert de Nogent, íntimamente vinculados uno y otro si es verdad que había transferido a su hijo su afecto al esposo difunto. En cambio, las otras dimensiones sociales y afectivas del parentesco intervienen en el relato, según creo, con su exacto valor funcional. El hombre de Iglesia se reprocha, como otras

tantas “declinaciones” lejos de Dios, todo lo que ha hecho bajo el impulso de sus amigos carnales; el hijo amante, cuya piedad mariana ofrece relaciones explícitas con sus sentimientos respecto de su madre, hace suyos los agravios de ésta contra su familia política. Sin embargo, el linaje paterno, interesado en la promoción de sus hijos, se ha preocupado activamente por su carrera eclesiástica: Guibert odia con toda su alma al primo mayor que le dirige, pero no tiene más remedio que agradecerle una canonía. En cuanto a la parentela del lado materno, sin duda más ilustre, brilla por su ausencia, en cada uno de los dos malos pasos que tiene que atravesar la joven mujer. Queda así confirmado que el parentesco cognático no es un agente activo en la vida social, sino que se halla más bien recluido en las funciones pasivas de representación del rango. Del país de Beauvais al de Laon, los pasos de Guibert se cruzan por todas partes con los de sus parientes, reconocidos como tales en virtud de todas las líneas; pero, por lo que toca a su comportamiento, ni puede ni quiere defenderse de su afecto por Évrard de Breteuil ni de su prejuicio, absolutamente gratuito, en favor de una prima establecida en Laon por matrimonio. Pese a su integración en la inmensa y metafórica parentela que es el clero, este monje no piensa en renegar de los suyos. A pesar de la aparente modernidad de su Edipo, este hijo del “feudalismo” no tiene exactamente el mismo tipo de familia que nosotros.

Prevalece la impresión de que la viuda no suele tener ningún deseo de retornar entre los suyos; ¿se vería bien acogida entre ellos? La atención de los sabios juristas del siglo XIII por cuanto tenga que ver con la dote de viudedad se debe probablemente a una disminución tendencial de los segundos matrimonios, a un alejamiento de las familias respectivas; signos que, si se pudiera confirmar su frecuencia, atestiguarían desde luego en favor de la pareja. El destino de la bella Hermanjart, que vino a vivir con Aymeri de Narbona lejos de su Lombardía natal, no es suficiente para hacernos cambiar de opinión; y la dama Guibourc le expresa a su sobrino, en su favor y en verso, la razón social de semejante práctica añadiendo la idea prosaica (pero útil) de que las buenas cuentas hacen a los buenos esposos: *“El n’a parant en iceste contrée, / Seror ne a frere, dont elle soit privée. / De son doaire ne doit estre obliée: / Car li nomez, sire, s’il vos agrée / Plus en avra d’amor a vos tornée, / Si vos en ert plus cortoise et privée”* (“Ella no cuenta con ningún pariente en esta región, hermana ni hermano con quien se halle en relación de solidaridad privada. No hay que olvidar su viudedad: precisádsela, señor, de viva voz, si queréis; en retorno, os querrá más, será más atenta, se sentirá más unida a vos”).

En los grandes linajes del siglo XII, la dama viuda y con dote juega un papel importante; al estudiar a los Coucy, he podido advertir la estrecha asociación de una madre con los actos de un hijo adolescente, y a continuación su fijación definitiva en la tierra; vive de las rentas de su viudedad que, a su muerte, irán a parar bien a su hijo menor, bien a una nueva dote (conservándose de cualquier manera en el linaje paterno para servir a sus dotaciones); aunque ella las adelgaza un tanto, atenta como está a sostener o fundar algunas iglesias, en el ocaso de su vida. Entre 1130 y 1138, la

viuda y el hijo del terrible Tomás de Marle, señor de Coucy, sufren el ataque del conde de Vermandois y las recriminaciones de algunos monasterios que se consideran despojados; pero el rey Luis VI, vencedor de Tomás, no se deja arrastrar a la injusticia (y a la imprudencia) de un desheredamiento de la mujer y de los hijos del difunto: se contenta con saquear sus tesoros, dejándoles sus tierras, mientras que obispos y abades, por su parte, que no desean la muerte social de los sucesores del pecador, se dan por contentos con "restituciones" y limosnas.

Durante los paréntesis de debilidad que provoca, en la historia de un señorío, de un principado o de un reino, la muerte de un padre y marido aún joven, las relaciones feudovasalláticas tienden a sobreponerse en forma creciente, al filo de los siglos XII y XIII, a las relaciones de linaje para defender y manipular a la vez a la viuda y al huérfano: los pares en castellanía sostienen e inspiran al heredero de su señor, mientras que el rey y el príncipe soberano toman bajo su defensa y bajo su dependencia al hijo o a la hija de su vasallo. La ambigüedad subsiste de forma duradera entre el niño rehén y mártir y el adolescente educado y promovido. Conviene saber, a propósito de las grandes regentes más arriba aludidas, que una de ellas, Blanca de Champagne, estuvo estrechamente vigilada por el rey Felipe Augusto que retenía a su hijo (1200-1216), mientras que la otra, Blanca de Francia, de Castilla por su nacimiento, vio su "arriendo" sobre el reino discutido por algunos grandes barones que trataron, en 1229, de apoderarse por la fuerza del joven san Luis —¿no se lo había encomendado a sus cuidados el rey moribundo, Luis VIII?—. La vida de una viuda, como en tiempos de Guibert de Nogent, sigue siendo un duro combate. Si es joven, se ve sometida con frecuencia a fuertes presiones para que se case de nuevo, o por la tiranía de un señor o por la insolencia de sus vasallos; carece de libertad para decidir.

En la medida en que, hasta finales del siglo XII, los grandes señoríos no estuvieron sometidos a reglas feudales apremiantes, sino que conservaban un perfil alodial, la presión/protección más fuerte siguió siendo la del patrilinaje. Pero más tarde se imponen la imagen y las reglas prácticas de un feudalismo clásico: la libertad genuina de las mujeres y de los hijos no tiene nada que ganar con ello. En las historias tradicionales de Francia se lee que los Capetos supieron hacer jugar en su favor, hábil y pacíficamente, las reglas de la soberanía: por lo que hay que entender, en realidad, secuestro de muchachas casaderas, inquisición sobre las relaciones entre parientes, veto frente a alianzas matrimoniales peligrosas, en una palabra, un saqueo sin escrúpulos de la vida privada de la alta aristocracia.

¿De su vida privada? Más bien de un conjunto de estrategias que he procurado describir apoyándome en la amplia delimitación del "dominio privado", propuesta primero por Georges Duby. Los ejemplos, demasiado aislados, tal vez seleccionados con cierta arbitrariedad, ilustran todos ellos, sin embargo, más o menos, el débil margen de maniobra de que disponían, en los tiempos de la violencia desencadenada como en los de la agresión vergonzante, el individuo y la pareja, en el seno de una

sociedad que fue decididamente (hasta el viraje del siglo XII) más de linajes que verdaderamente “feudal”, si es que ha de designársela por referencia al sistema de sus tensiones internas más vivas.

Conclusión

Ha sido la temática de Marc Bloch la que ha guiado este ensayo, que se limita a proponer articulaciones más numerosas, a veces diferentes, a fin de resolver las grandes cuestiones anteriormente planteadas. La distinción entre linaje y parentela, la hipótesis de los sistemas cognáticos, la relativización de las ideologías de la pareja: he ahí otras tantas sugestiones procedentes del método antropológico; en cuanto a las ideas tomadas de Georges Duby, nadie dejará de advertir su número y su importancia. A manera de conclusión, es preciso trazar las líneas de fuerza de una historia de las estructuras aristocráticas de parentesco, en relación con las grandes mutaciones de la Edad Media central en la Francia del norte, y tal como puede aprehenderlas la investigación actual.

Lo primero que hay que subrayar son las permanencias, los rasgos que se destacan de la evolución a largo plazo. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el parentesco en un sentido amplio, cognático y esencialmente pasivo, entendido como trasfondo o argumento de rivalidades, de arreglos y de solidaridades. La zona desplegada en abstracto desde un punto de vista jurídico por Philippe de Beaumanoir sólo insensiblemente se va restringiendo, a medida incluso que se esfuman las necesidades funcionales. En el otro extremo del sistema, la molécula que constituye la familia conyugal, formada de átomos más o menos cohesionados: la autonomía de residencia garantiza su constante reforma. La transformación de esta antigua unidad (¿me atreveré a seguir diciendo “natural”?) en campo afectivo de tipo moderno es una evolución de amplia duración, casi imperceptible aquí (habida cuenta de la ambigüedad de los signos y de la posibilidad de una regresión pasajera), no sin relación a pesar de todo con la acción de una Iglesia militante (más bien que triunfante, como se ha creído con excesiva facilidad): para apreciar exactamente ésta, resulta sin duda insuficiente un corte de dos siglos. En consecuencia, ha habido que señalar aquí sobre todo la limitación de su impacto, o sus desigualdades de acuerdo con la receptividad de la sociedad a las diversas exigencias del matrimonio cristiano.

En cambio, cabe resaltar los caracteres originales del medio aristocrático, minoría dominante y con posibilidades de despliegue específico a fin de establecer y reproducir, sin dejar de integrar la dinámica de rivalidades internas, su ascendiente sin rival sobre el resto de la sociedad. La parentela noble, por este solo hecho, es más sensible a la historia, por término medio, que la “familia” campesina: lo demuestra el efecto que tuvieron sobre ella los dos grandes cambios de las formas del poder y del

intercambio, a menos que no fuese ella misma la que los determinase, en virtud de su propia evolución.

El primero se llevó a cabo, hacia el año mil, con el desencadenamiento de la guerra, con una violencia nueva, en el corazón de las sociedades locales postcarolingias: fenómeno provocado y atestiguado por el surgimiento espectacular de una multitud de fortalezas y motas. El encastillamiento de la aristocracia se vio acompañado de lo que hay que denominar, con una torpeza muy apropiada, su "enlinajenamiento". La nobleza sobreactiva la función-parentesco hasta el punto de hacer cristalizar grupos sustanciales fuertemente estructurados, los patrilinajes. Éstos se destacan sobre el fondo inarticulado de las redes cognáticas y llegan a amenazar, en un momento determinado, con triturar las "familias conyugales": se trata de un verdadero paroxismo de tensiones que ponen de relieve las llamativas descripciones de los cronistas monásticos exorbitados. En el terreno político, la segmentación se impone al centralismo; y el parentesco de linaje puede adquirir o recuperar funciones predominantes, proporcionándole a la nobleza la apariencia de una pequeña sociedad arcaica, resurgida de golpe, y muy pronto enquistada. Porque todo ello no es más que una suerte de paréntesis histórico.

Hacia 1180, en toda la Francia del norte, tiene lugar una segunda mutación, de aspecto más progresista. Ofrece ante todo un aspecto socioeconómico: el auge del uso de la moneda, la nueva movilización de los haberes, son el resultado del fuerte crecimiento que llena este siglo y, por uno y otro extremo, desborda de él; como clase consumidora, la aristocracia es la gran derrochadora, y las transacciones desastrosas de "parientes" irresponsables amenazan con precipitarla, por familias enteras, en la ruina material. La prodigalidad culpable de la gente de linaje: *leitmotiv* de la literatura épico-novelesca (*Garin le Loheren*, y otras muchas obras de finales del siglo XII), con ecos en Lambert de Ardres y que confirman los legajos de archivos hinchados de la noche a la mañana por el uso multiplicado de la escritura. El derecho de retracto es un buen invento, pero es imprescindible que sus titulares puedan ofrecer al pariente liquidador el mismo precio que el comprador potencial; la rápida desaparición de la *laudatio parentum* no demuestra en realidad la victoria de la pareja, sino que anuncia el declive del linaje. A éste contribuye sobre todo el segundo aspecto de la mutación: el advenimiento del orden feudal clásico tardío, puesto que hay que hacer retroceder en más de un siglo la cisura entre "primera" y "segunda edad" establecida por Marc Bloch, transfiriéndola de 1050 a 1150-1200. Fijar el derecho de las hijas a la transmisión de los feudos y el de los hermanos menores a obtener el suyo directamente del señor de su padre (frente al de los padres y de los hermanos), y en particular del rey, como hizo Felipe Augusto en el "dominio real", equivalía a concederse medios de acción fatales para el futuro del patrilinaje. La economía y la legislación, conspirando por la ruina de los "feudales" de la primera edad, se vengaron juntas.

Los mundos imaginarios que gravitan en torno de Arturo y de Carlomagno se ordenan entonces, ellos solos, en grandes “gestas” o “parentelas” cuya cohesión sólo se pone de relieve indudablemente (¿mediante la condena o la exaltación?, eso es algo que puede debatirse) por contraste con una realidad menos pendiente del linaje, y más feudal. Esta literatura abastece a la aristocracia de nostalgias, de sueños de compensación, de argumentos-límite, no de modelos efectivos —como por lo demás prueba suficientemente la condición de la dama—. Pero los linajes de la ficción se atienen a las reglas de la sociología verídica: lo que nos dicen los trovadores sobre la cuota de honor realzada por un matrimonio ventajoso, sobre los deberes imprescriptibles de hospitalidad protectora y sustentadora con respecto a cualquier pariente, sobre la fuerza recurrente, aunque no “instintiva” ni “primitiva”, de los lazos de amistad carnal, ha de tomarse al pie de la letra. Semejantes fórmulas encubren una verdad más inmediata, menos embarullada por la dialéctica del derecho y de la práctica social que la de las actas, ya que éstas se ocupan de poner en regla los problemas concretos de una sociedad cuyos gravámenes más reales no nos señalan más que alusivamente: no se sabe si siguen o preceden, si acompañan o contrarrestan su evolución.

Aceptar el desafío de una coyuntura haciéndola cristalizar en forma de linaje antes de dejar que se deshaga no es una posibilidad exclusivamente reservada a la aristocracia: para la seguridad o para la roturación de grandes explotaciones pioneras cabe la posibilidad de que haya linajes campesinos vigorosamente constituidos (por más que carezcamos de fuentes que nos lo atestigüen), pero las comunidades aldeanas y los apremios del señorío vuelven inútiles o imposibles, probablemente, unas coalescencias semejantes en los lugares y los momentos que nos han ocupado. Por otra parte, no han faltado otras épocas que también han conocido el linaje noble, bajo una forma cercana a la que estamos considerando: durante mucho tiempo, los patriciados en expansión esbozarán, como los Érembaud, y con mejor resultado, los contornos de un *genus* mientras que algunos antiguos aristócratas resueltos a no verse arrastrados por el declive social se empeñarán en reafirmar, al mismo tiempo que su clientela, los sentimientos y las prácticas del linaje en su núcleo sustancial.

Mejor que dejar al lector, *in fine*, en presencia de las seducciones superficiales del escorzo macrohistórico, sería llamarle una vez más la atención sobre las lagunas de nuestras observaciones y la dificultad casi irremediable, si se tiene en cuenta la lejanía, de apreciar un conjunto de “vivencias” en relación con el linaje o con la auténtica realidad conyugal. Sin embargo, si las redes del parentesco nos dejan la imagen de un mundo extraño, las raras e indirectas confidencias de los “feudales”, sus gritos y sus silencios igualmente significativos no nos los hacen sentir tan distantes.

D. B.



La vida privada de los notables toscanos en el umbral del Renacimiento

Lo mismo que el precedente, este cuadro pone principalmente en escena a la clase dominante. Pero es incomparablemente más preciso. En efecto, en tres siglos, el material documental de que dispone el historiador ha aumentado muy considerablemente. A los abundantes vestigios que se conservan de la civilización material, a lo que los pintores nos hacen ver, a los inventarios de los que rebosan los archivos notariales, se añaden en particular, en esta región enormemente avanzada, la región florentina, que hemos escogido como primer testigo, los diarios domésticos, las memorias y, en fin, las reflexiones de los moralistas, profesionales o aficionados, que prestan una atención inédita a los problemas de la vida privada. Para en adelante, la vida privada ha salido definitivamente, en Europa, de la penumbra de su protohistoria.

G. D.

Los medios privados, inventario y descripción

El ser humano no está hecho para vivir solo —salvo particular vocación, de eremita o de bandolero—, es un animal social o, por emplear a este propósito la opinión aquí resumida del franciscano veneciano fra Paolino (1314): *Fagli mestiere a vivere con molti. Con molti*, con muchos otros, pero sin desorden. Vivir en sociedad quiere decir participar, sigue diciendo Paolino, en tres medios ensamblados entre sí: la gran comunidad política, ciudad o reino (u otro distrito), el grupo de vecindad *(vicinato)* y la casa. Desde esta óptica, ampliamente compartida, los grupos particulares se delimitan dentro de la esfera pública (ciudad o reino), grupos dotados de autonomía y que cabe calificar de privados. La casa (*casa, ostau*, etcétera) representa su corazón, pero no encierra la totalidad de la vida privada. Esta desborda de la familia y la vivienda, e impregna un medio más abierto, el *vicinato* de nuestro franciscano. Hablar de vecindad equivale a insistir en la solidaridad de los vecinos, de

las gentes destinadas a codearse cada día, si bien las antenas privadas que prolongan la simple existencia doméstica prosiguen más allá su despliegue y de manera más multiforme en la vasta comunidad (ciudad, cantón) que alberga a cada uno. Antes de franquear el umbral de lo privado habrá que empezar por averiguar dónde se encuentra.

La familia

Vivir en privado es ante todo vivir en su propia casa, en familia. La familia constituye el corazón de lo privado: es un convencimiento unánime. La casa, el hogar, su privacidad, lo más indispensable y lo más cálido, se percibe a veces como un ámbito estrecho. Siempre de acuerdo con Paolino, ha de comprender al marido, a su esposa, a sus hijos, y nada más, salvo una criada para servirlos, cosa a sus ojos notoriamente indispensable. Ciento veinte años más tarde, L. B. Alberti presenta de la familia la misma versión reducida. El marido, los hijos, la esposa, criadas y sirvientes, "esto es lo que se llama una familia". De creer a estos moralistas, la primera célula privada, el verdadero hogar se halla desde luego representado por la pareja. ¿Es esto cierto? ¿Habían adquirido las parejas su autonomía en la Italia de esta época?

Gracias a las declaraciones establecidas para cada contribuyente, se puede entrever la composición del hogar italiano a partir del siglo XIV. Sucede efectivamente, y se convierte incluso en regla después de 1348, que la dimensión media de cada hogar resulta escasamente superior a cuatro personas (Bolonia, 1395: 4,30; Toscana, 1427: 4,42; Siena, 1453: 4,28), y a veces incluso inferior (Florencia-ciudad, 1427: 3,80. Lucca, 1411: 3,91), cifras reducidas que parecen aplicables a hogares estrictamente conyugales: padre, madre y dos hijos.

Pero se trata desde luego de medias rebajadas, en razón concretamente de las pestes tan trágicamente presentes después de 1348. Los hogares que vivían a principios del Trecento ofrecían probablemente mejor cariz, y todavía a comienzos del siglo XV hay cantones en los que la gente se amontona codo con codo. Concretamente, es el caso de San Gimignano, donde los campesinos viven a un promedio de seis personas por hogar en 1290 y de más de siete en 1428. Cifras elevadas que hacen pensar que los hogares no se limitan a una sola familia conyugal, hipótesis que se confirma cuando se revisan estos hogares uno por uno; tanto los de media más alta (siete o más personas) como los otros (cuatro o cinco) reagrupan familias de aspecto muy diferente. Los notables trabajos de Christiane Klapisch y de David Herlihy han puesto de manifiesto que en Toscana, donde la media por hogar era de 3,80 en 1427, éstos se repartían en un amplio abanico de muy diversas configuraciones: personas aisladas (viudos y viudas, célibes); simples familias conyugales (con o sin hijos), familias conyugales ampliadas (que albergan un ascendiente en línea directa o no, o un descendiente, un hermano o un primo); y

familias conyugales múltiples (matrimonios de padres y matrimonios de hijos, de hermanos, etcétera). El modelo reducido antes definido, la familia conyugal simple, aun cuando predomine (54,8% de los hogares) no acapara toda la realidad, ni mucho menos: hay gente que vive sola (13,5%) y, a la inversa, los hogares no se aíslan forzosamente una vez formados.

La atracción de las parejas toscanas del Quattrocento por una existencia ampliamente común es poco intensa en las ciudades (las familias conyugales múltiples sólo representan en ellas el 12%), pero en cambio se manifiesta con fuerza en los medios rurales, sobre todo entre familias ricas: un hogar campesino de cada cinco está formado por matrimonios múltiples, y la proporción se eleva a uno de cada dos entre los mandamás. Podría creerse, ante el descubrimiento de estos hogares patriarcales, que se está ante el primitivo modelo familiar del que al término de un desmembramiento acabaría de surgir el hogar conyugal. Pero esto no es cierto en absoluto. En los siglos XII-XIII, la familia rural, por ejemplo en Romaña, aparece formada por pocos miembros, y los hogares superiores a siete componentes son allí excepcionales en las aldeas accesibles a la observación. Pero en cualquier caso, esta forma de cohabitación de los matrimonios se nos revela como ampliamente practicada en las campiñas italianas durante esta época. Lo es en torno de Bolonia (22% de los hogares en 1392, y hasta un 36% en 1451 en la llanura), de Lucca (18% en 1411-1413), y en la Polesina de Ferrara (30% en 1481). Si las condiciones de la vida urbana frenan la formación en la ciudad de hogares múltiples (o multinucleares), estos hándicaps constituyen un obstáculo menor para las gentes acomodadas. Entre los hogares florentinos ricos con rentas de más de 800 florines, alrededor del 15% comprenden varios matrimonios en 1427. La práctica de esta cohabitación varía en los medios urbanos de un linaje a otro, y de una a otra generación: entre los hogares Rucellai, ilustre linaje florentino, sólo dos de veintiséis (7,7%) están formados por varios núcleos conyugales en 1427, frente a siete de entre veintiocho (25%) en 1480. Entre los Capponi, otra dinastía florentina también muy conocida, los hogares múltiples representan el 8% de las familias en 1427, mientras que en 1469 son el 54%. No hay regla fija. Son las circunstancias las que deciden. En estos ambientes, es corriente ver transformarse un hogar de la forma más completa al hilo de las generaciones. Las primeras declaraciones fiscales nos presentan al principio a una joven pareja y a sus hijos: quince años más tarde, los padres han desaparecido pero los hijos, para entonces gentes jóvenes, han permanecido juntos; pasan otros diez años, y nos volvemos a encontrar, todavía unido, el falansterio de las familias que han formado cada uno de ellos; luego se deshace la comunidad fraterna, y es el hermano que se ha quedado en el viejo hogar, un patriarca ya anciano, quien redacta para uso de las distintas familias de sus hijos la última descripción de la parentela.

La existencia de estos hogares múltiples, originarios a su vez de las situaciones intermedias más arriba evocadas (hogares de hermanos huérfanos y de célibes), la suavidad del tránsito de una situación a otra, hacen que la familia numerosa, en virtud

de unos u otros de sus avatares —ampliación (parejas, hijos y ascendientes) o multiplicidad— constituya finalmente una experiencia corriente, en uno u otro momento, en la existencia de no pocos toscanos, sobre todo si viven en el campo o pertenecen a la burguesía. Haber vivido así —por algún tiempo al menos— con un abuelo, primos y hermanos casados, tuvo necesariamente como resultado en muchos casos un sentido de la familia estricta y de la privacidad familiar más complejo y más flexible que lo que sugieren los puntos de vista de los moralistas. Las memorias privadas *(ricordanze)*, redactadas en el siglo XV por los burgueses florentinos, abundan en testimonios sobre el apego de sus autores a aquel tipo de amplia cohabitación. L. B. Alberti, entre otros, ha dejado constancia en repetidas ocasiones, por boca del viejo Giannozzo, de su disgusto al ver a "las familias separarse, entrar y salir por puertas distintas; y nunca he podido sufrir (sigue siendo Giannozzo el que habla) que mi hermano Antonio habite lejos de mí bajo otro techo". Esta concepción generosa es tan corriente que llega a encontrársela a veces registrada y ratificada por las leyes y ordenanzas relativas a la familia y por los mismos moralistas. Un estatuto boloñés de 1287 define la familia como conjunto constituido por padre, madre, hermanos, hermanas y nueras (la familia patriarcal).

Todos estos hogares, por acogedores, abiertos y numerosos que sean, sólo agrupan normalmente a parientes por vía masculina. Los allegados y parientes por vía femenina, incluso los muy próximos o muy desamparados (huérfanos o incluso bastardos), sólo se ven aceptados con reticencia (si bien se los trate, una vez admitidos en el hogar, con hospitalidad y afecto). En cuanto a la servidumbre doméstica, señalada con insistencia por Alberti como normal componente del hogar, se la encuentra como es de suponer sólo entre gente acomodada, donde a veces es numerosa (un criado, cinco sirvientas y una doncella en casa del mercader florentino Bene Bencivenni en 1290; dos criados, dos sirvientas y un esclavo en 1393 en la de Francesco di Marco Datini, el famoso mercader de Prato). Pero no es ésta la norma, y los artesanos sólo tienen servidumbre en algún que otro caso. Los criados no invadirán la vida hasta el siglo XVI.

El umbral del grupo privado no coincide sin más ni más con el del hogar. En la ciudad, como en el campo, todo el mundo tiene tíos, primos, y toda una parentela susceptible de compartir a su manera la intimidad propia de los miembros de un mismo hogar.

Además, la parentela sigue siendo ante todo el linaje, el conjunto de los individuos que descienden de un mismo ancestro por línea masculina, y que además son conscientes de este origen común. Entre los linajes (*consorterie, casate* o incluso *famiglie*), que existen, por supuesto en Italia, durante los siglos XIV y XV, pero también por doquier, los más antiguos o los más notorios se habían dado desde hacía tiempo un nombre, testimonio de su conciencia de tales. Semejante conciencia es lo suficientemente fuerte y se halla lo suficientemente divulgada en Florencia, en 1427,

como para que un contribuyente de cada tres ostente ya un nombre de familia. La proporción es menor en las restantes ciudades toscanas (20%), y menor aún en el campo (9%), pero se advierte llegado el momento cómo se manifiesta un agudo sentido del linaje entre campesinos carentes de nombre familiar (que conocen a sus primos lejanos y saben que forman parte de la misma *consorteria*), y esta solidaridad sin ostentación es ciertamente muy frecuente en todos los medios. Sucede además que hay linajes que se han vinculado entre sí por un tratado en un *consorzio famigliare* con sus órganos, sus jefes y sus estatutos, con lo que a las dos primeras dimensiones (hogar, linaje) viene a añadirse una tercera dimensión suplementaria de lo privado.

Las alianzas matrimoniales acaban además por organizar en torno a cada uno, por su madre, su esposa y sus nueras, una red suplementaria de parentescos (denominados precisamente *parentadi*). Casarse es un asunto de Estado. La apuesta es considerable. "Han sido innumerables los matrimonios de notoriedad pública que han resultado causa de la ruina de la familia, por haberse concertado con individuos pendencieros, pleitistas, orgullosos o malévolos", nos recuerda L. B. Alberti. Mientras que al contrario, las uniones razonables y combinadas con cuidado les valen a las familias "el celo diligente de sus allegados" (F. Barbaro), "refuerzan el mutuo afecto entre los nuevos parientes y (…) restablecen la concordia" (san Bernardino de Siena), y conducen a las familias "acercadas por el parentesco (…) a ayudarse entre sí caritativamente y a proporcionarse unas a otras consejos, favor y asistencia" (Matteo Palmieri). En una palabra, casarse equivale a abrir un campo absolutamente nuevo y lleno de promesas a las relaciones, las confidencias, los apoyos y los afectos, aspectos todos ellos que a veces desbordan, pero sobre todo delimitan, la vida privada.

Ayudas a la privacidad familiar

Arrastradas por la inclinación familiar o personal, no faltan otras solidaridades privadas que completan las de la familia y a veces le hacen la competencia. Los autores de la época, moralistas o no, exaltan los valores de la amistad y la vecindad. Las diferentes formas de compañerismo, a pesar del púdico silencio que las envuelve en la literatura, tienen aquí derecho a algunas palabras. Como valor de juego, de evasión, de formación o de réplica, se adivina que han tenido que dejar su huella sobre no pocos individuos.

En las fórmulas convencionales que aluden a los allegados, a los amigos se los cita siempre después de los parientes *(parenti, amici)*, sin que nunca se los identifique con ellos —al contrario que en Francia—. Cada familia puede contar con un núcleo estable de amigos que completa y consolida el entorno de la sangre y las alianzas matrimoniales. Entre estos amigos, aquéllos a los que su intimidad permite asociarse a los parientes no son, la mayoría de las veces, más que un puñado, sobre todo en comparación con los grupos familiares en que todo el mundo se halla inserto: media

docena, tal vez, de acuerdo con sus memorias, por lo que se refiere al banquero florentino Lapo Niccolini (hacia 1410). Pero a fin de cuentas, ahí están, estables, fieles, entusiastas y dispuestos para todos los servicios, los financieros y los otros, como podrá verse. El círculo de los amigos puede además agrandarse si se cuidan y se ahondan sus relaciones. Los moralistas y los memorialistas insisten de buena gana en la necesidad y las ventajas de la cosa. La amistad es un gran bien en sí. Los humanistas, seducidos por los grandes ejemplos antiguos, hablan de ella con fervor. Y la cuestión, suscitada un poco por todas partes, de saber qué preferir, la amistad o el parentesco, ocasiona debates apasionados incluso en el entorno de Cosme de Médicis (Platina). Alberti no pone en duda que la amistad persista con toda su fuerza más que cualquier *parentado* y no vacila en hacer de ella, aunque extraña al hogar *(fuori casa)*, un bien doméstico, privado *(privato)*, exactamente igual que el honor. Sin entrar en el debate, como hombre positivo que es, "ganarse la amistad de hombres de bien (…) virtuosos e influyentes", es uno de los objetivos que el florentino Giovanni Morelli propone por su parte a sus descendientes, después de haberlo perseguido él mismo y de habérselo visto perseguir a su padre. Los servicios que, según Giovanni, había prestado éste a sus preciosos amigos, o que aguardaba de ellos y que a continuación detallará su hijo, demuestran hasta qué punto se los asociaba estrechamente, todavía en esa época, a la existencia privada.

En cuanto a los vecinos, el término completa a todos los efectos la trilogía convencional (parientes, amigos, vecinos) de los memorialistas. Los vecinos, en efecto, juegan en la vida cotidiana un papel que no es demasiado diferente del de los amigos o parientes, un papel al que los predispone su proximidad. No es gran cosa lo que se oculta a los vecinos. Tienen cien oportunidades de intervenir en la vida cotidiana, así como de franquear incluso el umbral de la amistad siempre que haya una corriente de simpatía: por haber bebido ocasionalmente el vino ofrecido con humor y buena gracia por su vecino el panadero Cisti, el patricio florentino siñore Geri Spini le trató en adelante como amigo: lo cuenta Boccaccio. La vecindad hace desvanecerse las distancias sociales.

Una selección llevada a cabo entre los amigos y los vecinos eleva a algunos de ellos a la cualidad envidiada de padrino (del hijo) y, por tanto, de compadre (de los padres respectivos); la costumbre de los padrinazgos múltiples (atestiguada en Francia asimismo, por ejemplo, en el caso de Juana de Arco), padrinazgos asumidos por extraños a la familia, crea en torno de los hogares prolíficos un nuevo círculo, considerable y muy particular, de compadres y comadres. Los esposos Niccolini llegaron a reunir, para sus trece hijos, treinta y dos compadres y comadres. El compadrazgo les añade a la amistad, y a la familiaridad de la vecindad, su nota de parentesco espiritual (que vincula a los padrinos con su ahijado y con sus padres), un parentesco fuertemente vivido y sentido. A juzgar por el entorno de los Niccolini, el mundo de los compadres no ofrece ninguna homogeneidad, como tampoco el grupo desigual de los vecinos donde se los recluta. De todos aquéllos, si la mitad pertenece

a su medio, los otros diez se sitúan socialmente en niveles inferiores. Pero hay algo que los distingue a todos, un rasgo común a veces subrayado por los cronistas: su compadrazgo les proporciona más libremente acceso a la vivienda y al espacio íntimo de la familia de su ahijado. Entran y salen, charlan con la servidumbre, o con la dueña de la casa, sin dar ocasión al chismorreo. Los compadres forman parte de la vida privada.

Para colmo, además de por la amistad y la vecindad, los poderosos (nobles, burgueses, hombres de negocios) aparecen en las fuentes rodeados por una vasta cohorte de *amici* y *seguaci*, o dicho de otro modo, de clientes. Las clientelas constituyen la base de no pocos éxitos políticos en las ciudades toscanas de los siglos XIV y XV. Recíprocamente, sólo la recomendación del patrono permite obtener puestos, favores, desgravaciones de impuestos y toda la pacotilla de los pedigüeños. Estas agitadas clientelas siguen siendo para nosotros muy poco transparentes, pero se puede adivinar en ellas lo estrecho de las vinculaciones patronos-clientes. Personalidades como Cosme de Médicis y todos los patricios que le rodean se encuentran asediados por las solicitudes: se los bombardea a fuerza de cartas, intervenciones y regalos; se multiplican con ellos las adulaciones; y se los trata como a hermanos mayores y casi padres. En una palabra, se intenta establecer con ellos esos lazos personales hechos de protección y de afecto que los contemporáneos califican de *amicizia* pero que en realidad procuran plagiar y simular los de una privanza patriarcal y de linaje. Una clientela es un linaje artificial, un ámbito privado de ayuda constituido alrededor de los poderosos por las gentes de familias demasiado modestas para poder impulsar por sí mismas a sus miembros hacia el éxito o los honores. No hay posibilidad de auténtica promoción pública sin un apoyo privado fuerte.

Las privanzas marginales y subrepticias

Abandonar el hogar, la vivienda, la familia, significa descubrir un mundo extraño que con frecuencia se considera demasiado peligroso para podérselo afrontar solo. Pero están las cofradías y las corporaciones, todos los cuerpos estructurados para ofrecer un marco sustitutivo. Cuando se abandona por poco tiempo el hogar, cuando faltan las estructuras habituales de encuadramiento o no se las quiere, empiezan a operar con toda espontaneidad reagrupamientos que prolongan, reemplazan, y a veces imitan, los ámbitos privados. Como en todas partes, los niños de todas las clases sociales, mezclados entre sí, juegan en bandas en las calles. En la ciudad, sus *brigate* reúnen lo mismo la chiquillería de un mismo barrio que los chavales empleados como recaderos por los artesanos de una profesión, etcétera, para juegos discontinuos pero repetidos que los unen en una misma connivencia. En el campo (por ejemplo, en Val d'Elsa) nos topamos con las jóvenes compañeras de santa Verdiana, pastoras de seis a catorce años, todas ellas desparramadas por los campos, que se reúnen en

determinadas ocasiones. A la sombra de un árbol, o de una ermita, charlan copiosamente. Conversaciones pueriles, pero también serias, ya que se habla de religión o de santidad. Este mundillo crece, y la adolescencia tiene también por todas partes sus *brigate,* lo mismo si se trata de bandas de amigos que escoltan en un momento dado a un galán con buena suerte, que de alegres tropas reunidas regularmente por barrios con el solo propósito de darse una comilona y divertirse, y que a veces se mantienen fieles de un año para otro para algún festejo así. Para todas estas cosas, la gente joven no deja de tener su inventiva. Pero también puede suceder que sus *brigate* se organicen de manera más estricta, con su uniforme, a veces también con sus ordenanzas, su nombre y sus rituales más o menos secretos, sin que falten tampoco sus rivalidades. Así, por ejemplo, un proceso nos hace saber que en 1420 había en Florencia dos bandas de jóvenes, la Berta y la Magrone, y que solían liarse entre sí a puñetazos. El prolongado celibato masculino de los florentinos, la prolongada inmovilidad que los bloquea hasta casi los treinta años en el umbral de las responsabilidades familiares y políticas, la insatisfacción consiguiente, todo los conduce a una sociabilidad de repliegue al margen de la familia, a sucedáneos como éstos del mundo de lo privado con sus seudo-*consorterie* (clanes), su secreto y su nombre.

Incluso después del matrimonio, no es raro que la gente casada, y en particular las mujeres, sigan participando todavía en estas prolongaciones marginales de lo privado. Participaciones episódicas e informales, pero significativas. También ellas, las mujeres, tienen sus *brigate* de comadres escogidas fuera de casa para escoltarlas, por ejemplo, a confesar o a otros menesteres, y con las que no tienen secretos. De la aldea a la ciudad, de una ciudad a otra, y más aún si se trata de peregrinaciones lejanas, desplazarse, para una mujer, quiere decir con frecuencia asociarse a una *brigata* femenina que tiene el mismo itinerario. Para dirigirse a Montepulciano, la joven Inés, la futura santa local, viaja con un grupo de mujeres; y cuando su émula, la bienaventurada Verdiana, abandona Castelfiorentino para peregrinar a Santiago de Compostela, lo hace en compañía de otros peregrinos, en su mayoría mujeres de su pueblo, que se han puesto de acuerdo para viajar juntos. Fijémonos también en los grupos de piadosas mujeres, a veces miembros de una orden tercera, a veces viudas, reunidas en casa de una de ellas de forma puramente privada con un propósito de santificación, o en las fieles clientelas de devotas locales que las reclusas (como la misma santa Verdiana) reúnen en torno a su celda. Lo mismo que las mujeres, los hombres tienen ocasiones en que sienten la necesidad o el gusto de estos apoyos privados. Si son gente solitaria, sin familia, se los ve buscar un sostén asociándose entre sí, como esos tres ciegos del cuento de Sacchetti que caminan venteando por la misma ruta y que, una vez venida la noche, comparten su recaudación en el cuartucho que han alquilado entre los tres (*novella* 140). Pero también la gente casada siente la atracción de una prolongación ocasional de su mundo privado; la fiesta, la diversión dominical son su ocasión en el campo y cabría aplicar a no pocas aldeas de

campesinos la descripción de una noche de fiesta en la hostelería de Pontassieve (Toscana): “Su buena treintena de labriegos estaban reunidos allí, según la costumbre de las noches de fiesta, para beber y divertirse, contándose unos a otros sus necedades” (finales del siglo XV). Cabe imaginar también, para no volver sobre ello, las diferencias y prolongaciones de lo privado entre peregrinos, mercaderes, pastores o marinos, todas esas profesiones masculinas que llevan consigo por necesidad un desarraigo duradero y colectivo.

A lo largo de su existencia, no hay nadie, en esta Italia altamente urbanizada y socializada, que no tenga la ocasión, la obligación o el deseo (como sustituto o derivado) de integrarse —en forma duradera o efímera— en diferentes medios de sociabilidad colectiva, medios de elección, acogedores, informales, adecuados para las confidencias, imágenes empalidecidas aunque reconocibles de la vida privada familiar.

A veces no hay más que un estrecho margen entre el compañerismo y la complicidad. Esto es algo que se puede adivinar con facilidad a propósito de los clanes juveniles. Y no faltan otros compañerismos que se sitúan francamente al margen de la ley, mientras que los hay pura y simplemente volcados hacia la delincuencia. Más aún que las simples formas del compañerismo, la pasión que con frecuencia vincula entre sí a sus miembros, su carácter clandestino y secreto, los emparentan de manera caricaturesca pero legible con los medios privados.

Está en primer lugar el juego, el juego por excelencia, el juego de azar *(ad zardum)* que es el de los dados. La gente se entrega a él por todas partes con pasión, durante el día y sobre todo durante la noche, en la propia casa, con lo que nos topamos de nuevo con el ámbito privado doméstico, en ciertos sitios tolerados (ferias, mercados), pero más aún de forma clandestina, allí donde un espacio, aunque sea restringido, puede abrigar y disimular al grupo de jugadores a la luz de un cabo de vela: mercados desiertos, *loggie*, poternas, portalones de algún palacio, callejuelas, rincones de una plaza, orillas de un río, etcétera. Los grupos se reúnen, en medio de sordas vociferaciones, al azar de los encuentros entre desconocidos procedentes de los barrios más diversos, completamente al margen de la sociabilidad normal que une a las gentes de los mismos barrios o parroquias. A pesar de lo cual, esta fauna del juego (como la más evanescente, episódica y dispersa de los homosexuales), pese a la incomodidad, el frío y las rondas de policía (que nos la dan a conocer), se obstinan con pasión en el objeto de su razón de existir. Como una excrecencia particular, secreta, exigente pero normal de la sociabilidad privada, no puede dejar de encontrar su puesto en este recorrido panorámico del ámbito de lo privado.

Y he aquí, por fin en la misma lámina anatómica aunque en forma más abigarrada, lo privado pintoresco y cruel, si bien frecuentemente muy reglamentado, de las bandas franca y ampliamente fuera de la ley, las de las compañías de aventureros, de bandoleros, fruto, entre las víctimas del desarraigo y de la movilidad, o de la existencia errabunda, de las largas guerras, los odios y las rapiñas de la época.

La vida al día, el juego (relacionado con ella), la prostitución, otras tantas formas de lo privado por sustitución, de un mundo privado construido de los pies a la cabeza, totalmente, al margen de las normas habituales de la familia, aunque impregnado de su nostalgia.

El encuentro de las edades y los sexos

Todos estos medios encajados unos en otros (hogar, linaje, parentesco, amigos, vecinos, compañeros, relaciones clandestinas) que rodean al individuo, lo introducen en la familiaridad de centenares de personas. Lo que sabemos de la demografía de la época nos permite esbozar los rasgos principales de esta pequeña multitud. Antes de las pestes, las casas parecen hervir de niños. Pero se trata de simples impresiones, fundadas en casos aislados. En algunas zonas rurales, la proporción de jóvenes alcanza aún, en 1371, proporciones excepcionales: en la comarca de Prato, los jóvenes de menos de quince años representan el 49% de la población, porcentaje superior al de todos los países actuales en vías de desarrollo, y este mismo porcentaje sólo desciende un poco veinte años más tarde en el pueblo de Budrio, cerca de Bolonia (43% de jóvenes). Pero las epidemias, tan corrientes después de 1348, amenazan en primer lugar a los niños, cuyo pequeño mundo se enrarece. En 1427, dos generaciones más tarde, los jóvenes de la misma edad (hasta los quince años) no constituyen en la comarca de Prato más que el 37% de la población y la cifra se mantendrá, con uno o dos puntos de variación, durante cuarenta años, en toda Toscana (ciudades y campo). Es verdad que los jóvenes siguen siendo numerosos en las familias (algo menos que en el Egipto de los años ochenta, algo más que en la China de la misma época), pero también encontramos una proporción inédita de gente de más de sesenta y cinco años (de 9 a 10% en la campiña toscana), muy superior a la de Egipto y China. Y esta población así definida es una población vieja en el sentido demográfico, por más que el número de ancianos disminuya después de 1430. Un último rasgo particular y mal explicado: se advierte un poco por todas partes (Toscana, alrededores de Bolonia y de Ferrara) un real desequilibrio entre los sexos, a favor de los varones, concretamente en algunas zonas rurales y entre las clases urbanas acomodadas. Vivir en el siglo XV en este amplio mundo privado, donde abundan los parientes y las relaciones, tal como más arriba ha quedado definido, equivale, por tanto, a vivir familiarmente entre niños, aunque su número tienda a disminuir al hilo de las generaciones. Equivale también a frecuentar con asiduidad a gentes de edad y a escucharlas: y significa también, en un medio desequilibrado por la escasez de mujeres (hecho sobre todo sensible en la burguesía y entre los adultos), a hablar mucho de ellas, al tiempo que se hace prevalecer los puntos de vista de los hombres.

La vida en casa

Los memorialistas del siglo XV tratan de mantener en el seno de su familia el gusto y el respeto, digamos que incluso la mística, de la vida común. El florentino Gino Capponi escribe en su diario personal, en 1421, dirigiéndose a sus hijos: “Habréis de permanecer juntos por un tiempo hasta que estéis en situación de efectuar el reparto en la unidad”, y noventa años más tarde, en 1510, otro Capponi, Andrea, informa a su tío, obispo de Cortona, que su hermano y él han decidido vivir juntos, poniéndolo todo en común, algo muy a propósito para satisfacer el honor de la casa y los deseos del susodicho tío. Vivir en común es también el ideal de Alberti, que le hace declarar a su portavoz, el venerable Giannozzo: “Yo desearía que todos los míos habitasen bajo el mismo techo, se calentaran al mismo fuego y comieran a la misma mesa”. Todos los míos significa, por supuesto, la parentela en su sentido restringido, la del propio hogar. Pero todo el mundo (al menos en este nivel de la gran burguesía urbana), manifiesta su deseo de conservar el aludido hogar patriarcal. Lo que semejante deseo tiene de concreto, de preciso, se realizaba en parte, como ya se ha visto, en las familias múltiples del patriciado; pero se trata también de un anhelo a la vez más profundo y más general: al evocar la unidad, el honor, la casa, los patriarcas expresan a un mismo tiempo la nostalgia de una convivencia cotidiana en el hogar que no se reduzca a pura fachada y la de una armonía permanente que, más allá del hogar mismo, mantenga unidos igualmente linaje y amigos. ¿Confirma o desmiente la vida corriente este anhelo? ¿Cómo se vive en común?

Los tipos de habitación

A los tipos de familia —restringidos o numerosos, pobres o ricos, rurales o urbanos, etcétera— corresponden otros tantos tipos de vivienda.

La diversidad de las condiciones se manifiesta ante todo en el pueblo llano. Un poco por todas partes, la vivienda de los asalariados y pequeños propietarios o renteros parece más que sencilla, con sus muros de adobe, su techo de paja (comarca de Bolonia, bastantes localidades de Toscana, y por todas partes alrededor de Lodi, en Lombardía), y sus dimensiones por lo general reducidas (cuatro a cinco por ocho a diez metros). Exiguos, ahumados, desprovistos de tabiques interiores, y a veces en ruinas, estos tugurios no ofrecen ni reposo ni intimidad. Las granjas *(poderi)* habilitadas en Toscana para los renteros o colonos tienen a veces mejor aspecto: un material más sólido para los muros (piedra, ladrillo) y para la techumbre (teja), dimensiones mayores en anchura y altura (diez a doce metros por cinco a seis) las hacen más habitables. El espacio interior, de una sola planta, se halla dividido por lo general en varias piezas entre las que figuran una bodega, una sala, una o varias habitaciones, más algunas *loggie* donde trabajar al exterior. Pero el modelo conoce innumerables variantes atestiguadas en el Piamonte o en el Apenino emiliano

(escalera exterior, con galería y habitaciones en el piso superior, establo en la planta baja), etcétera. En las aldeas y villorrios fortificados, donde el hacinamiento se vuelve forzoso dentro de las murallas, las condiciones de la vivienda son también diferentes. En San Colombano, cerca de Lodi, la parte más antigua comprende en 1437 siete viviendas *(domus)*. De gran robustez a causa de sus muros de piedra (ya que se encuentran adosadas a la muralla de la ciudad), estas *domus* no resultan por ello menos exiguas: cuatro de ellas no sobrepasan los veintisiete metros cuadrados, repartidos en dos piezas únicamente, espacio vital reducido para el barbero y los otros artesanos que acogen. La hacinación no está en este caso forzosamente ligada a la pobreza.

La disparidad de las viviendas es mayor en la ciudad, lo mismo que pasa con la de las fortunas. Sólo que en las ciudades más importantes los materiales se han uniformizado. Las construcciones de madera, tan corrientes en el siglo XII, representaban un considerable peligro de incendio. En el XIV aún no habían desaparecido todas ellas, ni en Florencia, ni en Bolonia, ni en Siena, ni en Génova, ni en Venecia, pero sí que se había difundido la costumbre de construir en materiales más seguros, ladrillo o piedra: ladrillo en Florencia para las construcciones más sencillas, y piedra para las mansiones de la burguesía; en Siena, ladrillo para las simples casas y los palacios, y, al menos en los paramentos, piedra a partir del siglo XV; piedra, y luego ladrillo a partir del piso segundo, en Génova, etcétera. Esta relativa estandarización de los materiales no lleva consigo por supuesto ni la de las casas, ni sobre todo la de las condiciones de habitación.

Vivir en un medio urbano, para la gente pobre o mal integrada, significa tener que contentarse con un alojamiento elemental, a veces en mal estado, e incluso más mediocre aún que los del pueblo llano. Existe el dato de jóvenes solteros recién inmigrados que han de contentarse con una sola habitación compartida (Florencia, 1330). Y hay parejas, en una proporción imprecisa, que no lo pasan mejor. En Toscana, durante el siglo XIV, la vivienda pobre convencional no es a veces más que una casucha exigua, de materiales caducos (madera, argamasa) y en mal estado, o que una o dos piezas en un inmueble de varios pisos; en los mejores casos las dos piezas se comunican, pero están confinadas en el último piso o en un *palco inferior* (primer piso a la altura de un entresuelo). También puede suceder que se hallen superpuestas, cada una en un piso distinto (sala, alcoba y eventualmente cocina), unidas por la escalera común del inmueble. Habitaciones en cualquier caso oscuras, incómodas (a veces sin cocina), relegadas al patio, para reservar la fachada a los inquilinos más acomodados. El inmueble puede ser de atractiva apariencia; pero hay un reparto imperioso a la vez horizontal y vertical, que distingue unas de otras las viviendas según su situación social. También los pobres están amontonados y seguramente ellos sobre todo, en barrios, calles e inmuebles exclusivos, y semejante segregación se acentúa durante el siglo XV, al menos en Florencia. Hemos de añadir que en este nivel se trata por supuesto de alquileres, de alquileres cortos (de un año en un 75% de los

casos). Los humildes cambian de casa con frecuencia. La pobreza reduce el espacio privado, comprime a sus integrantes (hasta la promiscuidad) y al mismo tiempo obliga a romper las solidaridades privadas más amplias (amigos, vecinos) cuando están a punto de formarse. Queda entonces el recurso de las clientelas, lazos más flexibles e indiferentes al emplazamiento de los domicilios, pero también más dependientes, aparte de que el ingreso de los más pobres en las clientelas ricas sigue siendo problemático.

Artesanos, comerciantes, todo el *popolo medio* de las ciudades italianas en general, y de las toscanas en particular, vive en habitaciones más espaciosas y más decentes, lo mismo si se trata de apartamentos que de casas, de alquiler (caso frecuente) o de propiedad. El centro de estas viviendas está naturalmente formado por los dos grupos de piezas constantemente presentes en la forma de habitación medieval, la sala *(sala)* y la alcoba *(camera)*, sin que deje de haber algunas comodidades suplementarias: ante todo una cocina (las viviendas pobres carecen de ellas), cada vez con más frecuencia integrada en la misma casa (y no en el patio), si bien no faltan casos en que se la ha relegado a una especie de desván del último piso; a veces hay también un patio, un jardín, una bodega, un establo, un pozo privado, etcétera. Pero sobre todo, y éste es el verdadero lujo, la casa dispone de dos (o más) alcobas, repartidas entre los pisos si se trata de una casa, o conseguidas gracias al desdoblamiento de una pieza más espaciosa por medio de un tabique. Las salas se hallan instaladas preferentemente del lado de la fachada, las alcobas (sobre todo las de las mujeres), del lado del patio. La división en lotes llevada a cabo en Florencia durante el siglo XIV multiplicó, a lo largo de las nuevas calles rectilíneas, las casas de doble exposición (calle-jardín) y plano sencillo (sala a la calle, alcobas al jardín) que ofrecen al mismo tiempo un nuevo tipo de vecindad (la calle que aleja reemplaza a la placilla que aproxima) y de intimidad (promoción del jardín familiar, así como de la habitación individual).

La alta burguesía acomodada de las artes mayores *(popolo grasso)* y la nobleza se hallan instaladas con mayor amplitud. Las fortalezas almenadas, totalmente desprovistas de espacio y de confort, que las abrigaban durante el siglo XIII, cedieron el puesto a viviendas más abiertas y más espaciosas, de las que hay testimonio en todas las ciudades toscanas (Pisa, Siena, Lucca, Florencia) y lombardas. Construidas como las otras (las del *popolo medio*) en ladrillo o en piedra, se distinguen de ellas por las dimensiones de su fachada y de sus huecos, así como por los detalles con los que se las embellece: herrajes diversos (argollas, faroles, perchas), columnillas de mármol en las ventanas (en Siena) o amplios huecos de medio punto (Florencia), almenas al borde del tejado, etcétera, y sin duda alguna por una disposición interior más espaciosa. Las primeras mansiones florentinas de este tipo aparecen antes de fines del siglo XIII (palacios Mozzi, Frescobaldi, Spini, Peruzzi) y, desde la primera mitad del siglo XIV, las residencias urbanas de los principales mercaderes se atuvieron a este modelo. Robustas, muy habitables, muchas de ellas han desafiado el paso del

tiempo —en concreto las recién nombradas—, y aún puede admirarse el prolongado despliegue de sus fachadas, de una severa austeridad, aunque suavizada por las largas secuencias superpuestas de tiendas (en la planta baja) y de huecos (en los pisos), que airean estos edificios y les quitan cualquier carácter de fortaleza.

Este tipo de construcción, un tanto indebidamente denominado palacio, va a seguir ganando terreno. ¿Cuáles son sus transformaciones a lo largo del siglo? No se sabe bien. Lo que sí es cierto es que, cuando al fin puede conocerse, por inventarios posteriores a 1375, su disposición interior, ésta aparece realmente variada y articulada. La residencia del florentino Jacopo di Rosso comprende así, de acuerdo con su inventario de 1390, una gran entrada *(androne)* probablemente abovedada, una pieza abovedada utilizada como sótano y/o bodega *(volla)*, dos salas (la "primera" y la "grande"), dos alcobas, cada una de las cuales da a las salas, la cocina y un cuarto de servicio. En total, cinco piezas habitables y vastos desahogos. Serotino Brancacci a su vez, dispone, dos años antes, de tres salas, una antecámara, cuatro alcobas, dos *volte* y una cocina, todo ello en torno de un patio presidido en su centro por un naranjo y repartido en dos niveles (piso y planta baja). Las bóvedas, una sala y una alcoba se encuentran instaladas en la planta baja, mientras que el piso comprende dos salas y dos alcobas.

Estas disposiciones son susceptibles, como es natural, de innumerables variantes. Pero, de cualquier manera, ilustran la difusión y la importancia en la vivienda burguesa de nuevos elementos, que lo son al menos por su amplitud y su simultaneidad: el uso privado de la planta baja, cuyo antiguo papel comercial se reduce en este caso (tiendas y pequeños almacenes, alquilados a gente extraña, o simplemente ausentes), la desmultiplicación de las salas y las alcobas, sin romper, no obstante, los emparejamientos sala/alcoba, como otros tantos espacios particulares en el espacio común; la profusión de reservados y servicios a propósito para asegurar en la vida del hogar más autonomía y más confort; la ampliación a dos pisos de la existencia familiar, capaz de llevar consigo una repartición más específica de los usos comunes y de lo privado personal (de padres, de hijos, de servidumbre, de parejas distintas); la valoración del patio (con frecuencia todavía embrionario o ausente) como centro estético y festivo de la vivienda (patio amueblado en casa de Serotino con un solo objeto: un enorme naranjo). Las divisiones de lotes efectuadas en el siglo XIV fuera de la vieja ciudad fortificada constituyen un caso particular. Los patricios que se establecen allí construyen mansiones igualmente ricas, pero la situación particular de tales casas, levantadas al extremo de largas parcelas, perpendiculares a la calle, tan características de estos lotes, les da un aspecto especial, idéntico al de las casas más sencillas que las rodean: plano rectangular, doble exposición calle/jardín (el jardín está formado por la parte no construida de la parcela) y sin patio interior. En la fila continua de casas en que se hallan insertas estas mansiones patricias, su originalidad proviene de su anchura: se las construyó a caballo sobre dos parcelas.

El siglo XV aporta a este dispositivo cambios indiscutibles, pero cuyo alcance hay que precisar con cuidado. La construcción, o con mayor frecuencia la restauración (por agrandamiento, redistribución interior o fusión de inmuebles contiguos) de viviendas amplias y ricas análogas a las que acabo de describir prosigue entre los siglos XIV y XV. Algunas de estas mansiones conservan las dimensiones indicadas más arriba, mientras que otras se conciben con mayor amplitud. Desde fines del siglo XIV, los inventarios ya citados (1380-1410) nos hablan de numerosas viviendas de Florencia (las de los Palla Strozzi, los Bombeni, los Cappelli, los Davanzi) dotadas de patios interiores *(cortili)* y con doce y más habitaciones distribuidas en tres o cuatro niveles. El palacio (aquí el término es adecuado) habitado en el siglo XV por los hermanos Da Uzzano (via dei Bardi) contiene hasta treinta habitaciones, nueve en la planta baja, diez en el primer piso y once en el segundo. Pero estas construcciones respetan el tejido urbano. Su plano, con frecuencia extraño, se pliega a la forma de la parcela en que se levantan, parcela constituida a su vez por compras difíciles y aleatorias. Sus fachadas siguen la alineación general sin nada que las distinga de verdad de las casas medianeras (salvo el cuidado puesto en la talla de las piedras y en el acabado) ni que las aísle siquiera. En su planta baja subsisten o reaparecen las tiendas, circunstancia ilustrada por el palacio Davanzati que su propietario declara al fisco, en 1498, como “un palacio con tres tiendas del arte de la lana”.

No obstante, a partir de 1440, aparecen aquí y allí palacios que sus constructores quieren que contrasten decididamente sobre el sistema antiguo, los grandes y famosos palacios Médicis (1446), Pitti (primera versión, 1446), Antinori (1465), Strozzi (1489), Gondi (1490). Construcciones de gran prestigio, y muy costosas; para hacer sitio a la nueva arquitectura, se compran y derriban manzanas enteras de casas. Estas estructuras, aisladas, rodeadas de calles a las que dan a veces directamente por dos o tres de sus lados, han de hallarse embellecidas por otras tantas fachadas decoradas. Totalmente desprovistas de tiendas, se dedican enteramente al espacio privado, espacio inmenso, magnífico, con jardín y hermoso *cortile,* pero completamente cerradas sobre sí mismas y protegidas del mundo de los otros por la altura de las ventanas, la de los muros, y la profundidad imponente del portal. El patio, vasto y rodeado de pórticos, constituye el corazón de la mansión hacia el que todo converge (huecos y escaleras).

Al contrario de lo que sugiere irresistiblemente su majestuosa arquitectura, y a pesar de la enorme diferencia de escala que los separa de las viviendas burguesas y comerciales descritas más arriba, estos palacios no resultan más espaciosos que aquéllas, y a veces lo son menos. Los cuatro pisos del palacio Davanzati abrigan alrededor de quince habitaciones, mientras que, según Richard Goldthwaite, su más reciente historiador, no sería posible contar más de una docena en los palacios de nuevo estilo, ni siquiera en los más espaciosos: una parte considerable del espacio privado se halla en efecto dedicado en éstos a los patios, a los jardines, y las

dimensiones de las piezas habitadas, desmesuradamente altas de techo y vastas de extensión, impiden multiplicarlas en el espacio restante.

Los hogares de los burgueses más ricos disponen, por tanto, en Florencia de dos tipos de viviendas. Los palacios más modernos son con mucho los más prestigiosos, y sobresalen por su tamaño y su situación sobre el conjunto de las casas burguesas. Se siente la tentación de hacer de ellos el verdadero modelo de la vivienda aristocrática florentina, que se orientaría de esta forma, en la realidad o en el sueño, hacia lo que, pese a las apariencias, se nos presenta como la razón de ser de estas construcciones: servir de soporte, a la vez fastuoso y protector, a la nueva exaltación de la familia conyugal sobrevalorada y del individuo superior que ella perfecciona en su seno.

Pero el esplendor de estos palacios y la ambición de sus constructores no deben llevarnos a engaño. Las construcciones de este tipo no representan en Florencia, entre las viviendas habituales de la aristocracia, más que una exigua minoría. Desde 1430 hasta 1520 entre todas las ramas de tres familias, Capponi, Ginori y Rucellai, que contaban ellas solas más de doscientos matrimonios, sólo dos jefes de familia emprendieron la construcción de palacios; los demás vivieron en casas heredadas o compradas, casas de todas las dimensiones, por lo general antiguas, a veces más que centenarias, en cualquier caso medievales de concepción y de aspecto. Sólo que, cosa paradójica, gracias a las remodelaciones, añadidos, sobrealzados, etcétera, de que han sido objeto, estas viejas mansiones acaban por ser más maleables, más abiertas e incluso más espaciosas que los palacios. En las doce, catorce y hasta treinta habitaciones que en ellas puede enumerarse, se acomodan vastas familias multinucleares que viven en una atmósfera de falansterio, incluso cuando el espacio habitable se halla separado en apartamentos. La familia amplia, la familia patriarcal, prosigue en la aristocracia florentina una carrera floreciente y se la encuentra en ella con bastante frecuencia, a condición de no creer que se la va a encontrar a cada momento en sus palacios.

La disposición de la vivienda

Las habitaciones únicas de los pobres sirven para todos los usos. Pero si se pasa a las piezas múltiples se advierte que cada una tiene su propia función. Como por lo demás en cualquier parte de Europa, en cuanto lo permite la amplitud de la vivienda, o simplemente desde el momento en que se dispone de dos piezas (característica de las viviendas urbanas y rústicas incluso modestas), una de ellas se utiliza como *sala* (estancia) y como cocina, y la otra como alcoba *(camera)*. La asociación *sala-camera* parece ser fundamental en todas partes, lo mismo en Florencia que en Génova o en Nápoles. Luego las habitaciones aumentan en número, con la mejora de recursos, y su función se diversifica.

En la campiña florentina, que ilustra probablemente una tendencia más general, los campesinos con medios suficientes para ampliar sus viviendas vacilan sobre las prioridades: ¿locales profesionales o pieza privada? Papino di Piero, de Certaldo, jefe de una familia de seis personas (1456), había añadido a la pareja *sala-camera* una segunda pieza, así como también una *cella* (bodega). Otra familia de cuatro miembros, además de la *sala* y la *camera*, dispone de una bodega y de un cuarto del pan (¿un horno?). En uno y otro caso, y sobre todo en el segundo, se ha dado la prioridad a las piezas profesionales. Hay arrendatarios mejor alojados con toda seguridad. El patrono de Maso de Montalbino había puesto a su disposición, hacia 1450, una sala utilizada como cocina, una sala comedor, una alcoba matrimonial, dos habitaciones reducidas para sus dos hijos (para cada uno la suya) y la indispensable bodega. Maso vivía allí a sus anchas. Éste era también el caso del granjero de los cartujos, cerca de Lodi: tenía cinco habitaciones a su disposición. ¿Era esto frecuente en tales profesiones? No lo sabemos.

En la ciudad, pasar de dos a tres habitaciones significa ganar o bien una cocina, o bien una *camera* suplementaria, solución ésta frecuente y fácil de llevar a cabo mediante un tabique en la *camera* primitiva, tabique desde luego ligero, de madera, de adobe o de una hilera de ladrillos y que no protegía demasiado la intimidad (los cuentistas no prestan atención a los tabiques).

A medida que la vivienda se hace más grande se diversifican como es natural las habitaciones. Son raras las simples casas burguesas que no cuentan con una *cella*. Más adelante, las exigencias aumentan con la riqueza. Para el almacenamiento de su parte de aparcería y de sus provisiones, las gentes acomodadas disponen de vastos desahogos: una bodega, sótanos (salas abovedadas en la planta baja, utilizadas como cava o como depósito), una leñera, establos, cuartos y rincones diversos ganados sobre los descansillos o los corredores, sin desdeñar, por supuesto, las habitaciones específicas de la vida privada, las salas y las alcobas a las que se añaden, en los ambientes verdaderamente ricos y sobre todo a partir el siglo XV, los vestíbulos, las antecámaras, la sala de armas, el *studio*, etcétera, el patio con sus arcadas, y finalmente las *loggie*, *loggie* de la última planta donde tomar el fresco en los días de verano, esas *loggie* que son en los siglos XIV y XV la debilidad de los florentinos, los sieneses o los venecianos, quienes, entusiasmados con el espacio que ellos llaman *liago*, *termanza*, *corteselle* o *altane*, dan allí rienda suelta a la fantasía y multiplican sus distintas variantes sobre la laguna.

Todas estas habitaciones y comodidades se hallan repartidas por pisos y semejante reparto no se deja al azar. Como es normal, los locales de depósito y servicio están instalados en el subsuelo o en la planta baja con acceso bajo las arcadas del *cortil*, que desemboca en la calle por el portalón abovedado, el *androne*. Si la casa tiene jardín, las habitaciones del dueño pueden dar a la planta baja. Las que dan a la calle se hallan, a su vez, eventualmente dispuestas como alcobas, cuando no hay tiendas. Pero donde se despliega el espacio de la vida cotidiana es en los pisos altos.

El primer piso, la planta noble, encierra las piezas más prestigiosas, el gabinete de los dueños, la antecámara, eventualmente la sala de armas, el *studio*, y ante todo la gran sala que llega a veces a ocupar toda la fachada sobre la calle (palacios Davanzati, Guadagni, Médicis). Pero esto no significa que la planta noble se reserve el monopolio de tales piezas ni de su disposición. La sala puede encontrarse en todos los pisos, asociada siempre a una o varias alcobas, y con una configuración a veces idéntica de un piso a otro (palacio Davanzati). Lo mismo si la casa está dividida y alquilada piso por piso que si la ocupa por entero una familia multinuclear, en cada piso puede hallarse esbozado u organizado un ámbito privado distinto.

El confort del mobiliario es un privilegio urbano. La casa campesina, aunque sea la de un labriego acomodado, llama la atención por la pobreza de unos objetos reducidos al mínimo. El inventario de la sucesión de Zanobi, un campesino de Capannale (Mugello) muerto en 1406, da impresión de bienestar. El difunto, propietario de las tierras que explotaba, se hallaba bien equipado en material agrícola, toneles, animales de tiro y de corral (tres cerdos); sus provisiones de trigo y de vino habrían sido suficientes hasta la próxima cosecha; no tenía ninguna deuda. Pero en la única pieza en que vivía con su familia (una mujer y tres hijos), el único mueble notable es una cama, un gran lecho de 2,90 metros de anchura con su ropa correspondiente y el cortejo de sus cofres; en lo restante, ni siquiera lo estrictamente necesario. Sí, desde luego, una artesa, un cofre para el grano, dos mesas, una de ellas pequeña y redonda, un caldero, una sartén y algunas cacerolas; pero ni una silla, ni una lámpara, ni un barreño, ni sombra de vajilla de mesa. Sin olvidar las omisiones habituales de los notarios (las escudillas, la cerámica considerada sin valor), es evidente que, en el caso de Zanobi, su prosperidad y su éxito se confunden con los de su explotación. Hacia ella se han dirigido sus desvelos, su ostentación y sus gastos. El mobiliario privado apenas si cuenta, y no faltan campesinos que reaccionan contra él, aun cuando tampoco deje de haber algunos caciques que, más sensibles a los gustos urbanos, invierten algo más de dinero en cofres, bancos, mesas, lámparas, y en suma, mayor comodidad doméstica.

Los hogares pobres (cardadores, etcétera) establecidos en la ciudad utilizan un mobiliario rudimentario también y, en su caso, con bastante frecuencia alquilado. Pero, en estos ambientes, no se trata de una decisión deliberada. La disposición de las habitaciones cuenta mucho en el medio urbano. Enriquecerse, progresar en la sociedad, significa, entre otras cosas, poner cuidado en el propio mobiliario. Como ejemplo entre otros posibles, el inventario de Antonio, pellejero florentino, profesión artesana sin brillo ninguno, ofrece, en 1393, 553 números correspondientes a los objetos repertoriados en las ocho habitaciones de su casa, cuatro de las cuales son alcobas. Aunque lo esencial esté integrado por las prendas de vestir, el mobiliario tiene también su importancia. Antonio dispone de nueve camas, cinco de las cuales al menos se hallan completamente equipadas (colchones, etcétera), de seis bancos (que suman 15 metros de longitud) y de otras cuatro sillas, de dos mesas y de un secreter

(tavola da scrivere), y esto sólo por lo que respecta al mobiliario de gran tamaño (sin contar las lámparas, la vajilla y la ropa blanca, sobre las que habrá que volver). Todo ello sobrio, desde luego, pero que abarca lo esencial: camas, sillas, mesa, y todo el mundo sale ganando.

Si se sigue subiendo en la escala del éxito, comerciantes, pañeros, peleteros, *mercatores*, todos ellos han logrado reunir un mobiliario todavía más diversificado. Disponen también de varios lechos, cada uno con su juego de ropa correspondiente, de asientos (largos bancos de dos a tres metros y medio, o escabeles, *deschetti*), de mesas, tableros de dos a tres metros y montados sobre caballetes. Pero el material de estos muebles suele ser más noble y embellecedor —roble para los bancos, nogal para las mesas—, además de los restantes objetos que los completan. En primer lugar, están los cofres, bajo todas sus formas. La viuda de un peletero tiene en su cámara una buena decena de ellos, desde aquellos enormes *cassapanche* que rodean el lecho y cuya tapa sirve para sentarse, hasta los *cassoni*, cofres trabajados que encerraron su ajuar, los *forzieri*, reforzados con metal, los *cassoncelli* —otra variedad de *cassone*— o la simple caja pintada. Como en el caso de esta señora, los baúles, los cofres, los joyeros, todos esos receptáculos habituales de la ropa y de los objetos de valor (sólo en raras ocasiones se cita los armarios durante el siglo XIV) equipan normalmente en número suficiente las casas de los ricos. Pero al mismo tiempo se diversifican también los restantes y múltiples auxiliares del confort, y en los grandes inventarios se puede encontrar siempre los distintos utensilios del hogar, las lámparas, los recipientes en que se guardan las provisiones —carnes, granos, líquidos—, los útiles de todo tipo, la vajilla, en hierro, madera, cobre, estaño, cerámica, la de la cocina y la de la mesa, en fin, todos los objetos que acompañan desde entonces el bienestar.

Este confort mobiliario comienza a organizarse. La boga de los cofres y arcones se vincula a una necesidad más sentida, más viva, de orden. Los pobres cuelgan sus trapos de largas barras que corren a media altura a lo largo de los muros de sus alcobas. En cambio, el bienestar tiene sus cofres. Este esfuerzo de organización rige también la repartición de los muebles y objetos diversos entre las habitaciones. No todo se halla aún bien definido, en particular por lo que se refiere a las provisiones. La bodega o la *volta* constituyen junto con la cocina los depósitos habituales, pero algunos amos ejercen sobre sus reservas una vigilancia más estrecha. Un alguacil del municipio de Florencia había almacenado en la sala trigo y carne en salazón y había transformado su alcoba en despensa depositando en torno a las camas (había tres) cuatro sacos de harina de trigo, uno de salvado, un barril de vinagre y cuatro cántaras de aceite. Pero las distintas piezas de una casa no suelen dejar de hallarse destinadas a la función que sugiere su nombre *(sala, camera, cocina)* con una ventaja particular por lo que se refiere a las alcobas, manifiestamente consideradas como el corazón de la vivienda. El mobiliario de las salas está generalmente formado por una o dos mesas y algunos bancos y taburetes. A estos elementos de base que a veces faltan (hay salas absolutamente vacías) se añaden ocasionalmente algo de vajilla, provisiones y

algunos objetos dispares (un tablero de juego, un libro de cuentas, un clíster); y no es raro que allí mismo se almacenen provisionalmente materiales de construcción o leña para el fuego. Sin decoración, parcamente amuebladas, a veces desnudas, muchas de estas piezas inhóspitas es seguro que sólo juegan un papel discontinuo en el mundo privado; sólo se animan en verano o para las recepciones. El aparato de los banquetes, los distintos objetos con que se las adorna entonces, les dan un aire festivo y un encanto que habitualmente les faltan. Al menos esto es lo que sucede a comienzos del siglo XV, porque Alberti ofrece de las *sale*, en 1434, una descripción más cálida y mucho más halagüeña. Es en ellas donde se celebran las reuniones cuyos coloquios describe con un talento sin igual.

De las alcobas se desprende la impresión contraria, la de un uso constante y múltiple, de calor y de vida. Ante todo, por supuesto, uso nocturno: la alcoba es el lugar por excelencia del sueño y del reposo. Sólo la alcoba se destina a este fin: se duerme ocasionalmente en las salas, en la antecámara, en cuartuchos reducidos (criados, esclavos, niños), pero sólo excepcionalmente se habla de camas en tales lugares. La alcoba se señala en cambio con ostentación a veces monumental.

En el campo, lo mismo que en la ciudad, el lecho es en todas partes el mueble de base, el mueble rey. No disponer más que de camastro o de un jergón es un signo de extrema pobreza. La primera inversión mobiliaria (procedente con frecuencia del padre del marido) se consagra al lecho, a un auténtico lecho familiar. Relatos, inventarios y pinturas enumeran y representan todos los elementos de este prestigioso mueble. El bastidor suele ser de madera, a veces de barro cocido y de una anchura comprendida entre 1,70 metros y 3,50, la mayoría de las veces de 2,90 (los inventarios distinguen sus variedades —*lectica, lectiera, lettucio* y sus modas— *lectica nuova alla lombarda* difíciles de identificar pero exentos de impuestos). El equipo íntegro de tal monumento comprende por lo general un somier, un colchón, cobertores, un par de sábanas, un edredón, almohadas y a veces *piumacci*, cojines de finalidad imprecisa, tal vez simples almohadas traveseras; todo ello completado con sábanas y edredones de repuesto ordenados al alcance de la mano.

Presidiendo así la habitación con la anchura de sus dos o tres metros, su vasta superficie agrandada además por los cofres o arcones que lo rodean y el resalte de la vivacidad de color de una colcha unas veces abigarrada (con trazos de espina de pescado o de tablero), otras roja o azul o incluso blanca como la nieve de acuerdo con los caprichos de la moda, el lecho se impone por su carácter monumental realzado por los cortinajes. Semejante carácter conserva su discreción durante el siglo XIV. En la capilla Scrovegni, la santa Ana pintada por Giotto, que acaba de dar a luz, descansa sobre una cama muy sencilla, estrecha, desprovista de cabecero y de la habitual corona de sus cofres; el visillo que la aísla no es más que un velo de tejido barato que corre sobre el armazón rústico de cuatro barras de madera suspendido del techo (hacia 1306). Veinte años más tarde (hacia 1328), en la alcoba burguesa donde

Simone Martini sitúa uno de los milagros de san Agostino Novello (san Agustín el Nuevo), el protagonista es un lecho, inmenso en este caso, y provisto a uno de sus lados de un rutilante cofre bermellón. Pero no puede verse el bastidor ni cortina alguna. Pasa una generación, y la versión del nacimiento de la Virgen, imaginada para Santa Croce por Giovanni da Milano (1365), nos pone ante un lecho mucho mejor equipado y que viene a coincidir con las descripciones de los inventarios de finales del siglo. El largo cofre ya habitual bordea la cama en toda su extensión, lo que lleva consigo una sobreelevación del lecho propiamente dicho como si éste se hallara colocado sobre una repisa. Una ligera cortina, no desprovista de elegancia, está dispuesta en forma que puede deslizarse por un riel disimulado por un saliente. Los años siguen corriendo, y los lechos en que, hacia 1430, fra Angélico hace nacer, dormir, sufrir o morir a sus personajes conservan una parte de los caracteres más arriba descritos, ampliándolos a veces. Un arcón ininterrumpido los bordea por tres de sus costados, lo que contribuye a ampliarlos más aún así como a acentuar la sobreelevación de la parte central; la cabecera del lecho se eleva en algunas ocasiones hasta la altura de una persona. Finalmente, su anchura, y la necesidad de acceder a los cofres que los rodean, hace que en ocasiones estos lechos emigren de los ángulos de la habitación a su centro, situación que da un carácter todavía más ostentoso a su monumentalidad. Todo esto se refiere a los ambientes ricos. Con más sencillez, con mayor estrechez, con más economía (abeto o madera blanca), los lechos de las gentes modestas reflejan con frecuencia los mismos modelos: bastidor de madera ajustada, arcones periféricos, cabecera alta, cortinas (fra Angélico: predela de la *Pala de san Marco*).

En Venecia, a fines del siglo (1495), el lecho en que sueña la santa Úrsula de Carpaccio campea también en el centro de la alcoba, perpendicular a uno de los muros y rodeado por la tarima de su arcón. El cabecero de la cama, que hace cuerpo con la pared, se ha convertido en una obra maestra de refinamiento arquitectónico. Un ligero baldaquino, colocado muy arriba y totalmente desprovisto de cortinajes, sobrevuela el conjunto; lo sostienen unas elegantes columnas de madera, columnas ausentes por cierto del dibujo preparatorio. En otras ocasiones, en Venecia, se han hecho notar otros lechos con cortinas preciosas, dibujos, escenas de caza y toda la profusión del lujo.

La alcoba se halla también animada durante el día, lo está en innumerables circunstancias y en todo momento. Alrededor del lecho hay toda clase de muebles y de objetos que lo atestiguan. Los inventarios de los años 1380-1420 enumeran hasta 200, 300 y más. Bancos, escabeles redondos y hasta mesas, sin contar los múltiples arcones, invitan a sentarse muchos a la vez. Para charlar. Para trabajar. Para rezar también allí mismo, dirigiéndose a las imágenes y objetos de piedad frecuentemente presentes en las alcobas (pendientes de los muros o sobre los muebles), y solamente allí. Este lugar, tan estrechamente ligado a la vida de los dueños y a su vigilancia sobre el resto de la casa, se impone además como la caja fuerte, como el depósito en

que se ordena, se amasa y se protege los tesoros. Ésta es la razón de ser de los cofres que la pueblan y que juegan a la vez (porque en un cofre se mezclan un tanto las cosas más dispares) el papel de guardarropa para las prendas de vestir (dobladas y no colgadas), de biblioteca para los escasos libros del hogar y para los papeles personales (cartas, *ricordanze*) del dueño, de caja fuerte para las joyas, de armario para la mantelería y, llegado el caso, de aparador para la vajilla. Una vez las cosas así, aderezar la alcoba no significa forzosamente atestarla. Todo está guardado en su sitio, no hay objetos que anden rodando. No parece que en las alcobas del siglo XIV haya habido demasiadas figuritas de adorno con intención más o menos picante. Su moda sólo se extiende más adelante. Quedan la calidad de los tejidos, la protección de las imágenes, la presencia confortante del lecho, las conversaciones, el va y viene entre los cofres constantemente utilizados, el fasto apacible, la animación, el alma secreta que la habita, todo esto es lo que vivifica la alcoba, la alegra y la convierte en la habitación más acogedora y cálida de la casa.

Hay que poner aparte los grandes palacios de nuevo estilo de Florencia. ¿Cómo amueblar sus desmesuradas piezas? Cincuenta años después de la instalación del palacio Strozzi, a comienzos del siglo XVI, sus salas más espaciosas siguen estando totalmente desnudas. La desproporción del mobiliario florentino puede ponerse en relación, en el siglo XV, con la necesidad de vestir de una forma que no resultara ridícula la impresionante desnudez de aquéllas (más tarde solamente disimulada por algunas pequeñas esculturas o *bibelots*).

El confort privado

Sentirse a gusto en la propia casa, y en una habitación simpática y agradable, supone a nuestros ojos otras comodidades. La necesidad o el gusto por algunas de ellas se pone también de manifiesto, o se difunde, a partir de la época estudiada.

Inventarios y descripciones hablan constantemente de cerraduras, de trancas *(spranga)*. ¿Se tiene con frecuencia y voluntariamente cerrada la casa? Hay razones para pensarlo así. El espacio privado es un espacio defendido/prohibido. Se presta una gran atención al cerramiento exterior, en el campo lo mismo que en la ciudad, y semejante prudencia resulta perfectamente explicable por la inseguridad. En las aldeas de la región de Lodi, las casas rurales están provistas de sólidas puertas. Las más ricas, que son de piedra, tienen puertas de madera reforzadas por largueros transversales, y toda una serie de dispositivos permite que se las cierre herméticamente: barras empotradas perpendicularmente a los batientes, cerrojos, cerraduras, éstas de múltiples tipos, verdaderas obras de arte de la cerrajería. Las ventanas están todas ellas provistas de postigos, atrancadas y con frecuencia defendidas con barrotes de hierro. En estas mismas zonas, las chozas campesinas, que son mucho más numerosas, están provistas también de puertas de madera con un dispositivo de bloqueo (tranca) o con una cerradura. Pero no se las cuida con tanto

empeño. Las llaves se han perdido: en algunas casas faltan los puntos de apoyo de este dispositivo de bloqueo. En cambio, salvo excepciones, todas las ventanas tienen postigos.

En la ciudad, se fueron abandonando las casas-torre (todavía atestiguadas en Bolonia en 1286), aquellas casas en las que, para entrar en las mismas, hombres y mujeres tenían que escalar hasta las puertas situadas a media altura (siglo XIII). Pero la vigilancia sigue siendo cosa corriente. Las nuevas casas urbanas se hallan dotadas de un sistema de cierre exterior todavía más cuidadosamente combinado. Las mejor conocidas, las viviendas burguesas, se cierran mediante puertas formadas por dos batientes, reforzados a su vez por delgadas planchas de madera fijadas con clavos de cabeza ancha densamente sembrados en toda su extensión (fijados uniformemente o encuadrando los tableros). Puertas muy severas, y además muy sólidas. Su cierre y bloqueo están asegurados por una barra interior horizontal y una cerradura que se cierra con llave y que puede completarse con un cerrojo. Todo lo cual se mantiene en perfecto funcionamiento. Una vez que su marido se ha ausentado, una mujer honesta ha de pensar en darle una vuelta de llave al portón. En cuanto al marido, habrá de ocuparse de cerrarlo todo bien por la noche, a fin de impedir que nadie entre o salga, y de guardar luego en su alcoba la gran llave de la entrada (Paolo da Certaldo). Donde las piezas de la planta baja tienen ventanas, éstas se proveen de barrotes, sobre todo cuando se trata de huecos reducidos destinados a la ventilación y que carecen de postigos.

La casa ha de protegerse de la intemperie, y esta necesidad aumenta con el bienestar, sobre todo cuando las nuevas construcciones urbanas, que han abandonado el estilo fortaleza, multiplican los huecos y los grandes vanos en todas las habitaciones y en todas las plantas. Primera preocupación: oponer una pantalla a las insoportables corrientes de aire que barren las habitaciones. La primera defensa y la más antigua es la de los postigos interiores. Su práctica es corriente, por ejemplo en Siena, desde antes de 1340, aunque quizá no general: las ventanas geminadas de los palacios góticos representadas por Lorenzetti (sala de la paz) aparecen sin ellos. En estas casas las cortinas constituyeron sin duda una barrera, si bien más ligera y más precaria, contra el viento y el sol; se las colgaba de largas perchas horizontales que tapaban las fachadas a media altura de las ventanas. Así las cosas, cerrar los postigos equivale a detener la luz y la lluvia, pero nada cambia con respecto al frío. En el confort, el postigo no es más que una etapa inicial.

Para no quedarse a oscuras por causa del mal tiempo, y no tener que echar mano de una lámpara, se pensó en articular los dos batientes del postigo disponiendo en su base un sistema de paneles que giraran en torno a ejes horizontales y verticales; pero esta operación fue muy tardía. Este procedimiento no parece hallarse extendido ni en la Siena de los años 1340 ni siquiera en la Florencia de 1420, ya que los frescos y cuadros (Lorenzetti, Martini, Masaccio) de entonces nos muestran unos postigos macizos más o menos entreabiertos. Las primeras menciones de postigos o

contraventanas, y de celosías, se remontan a los años 1390-1400; los hallamos en las cuentas de los hospitales florentinos, y fue tal vez allí y entonces, en medio de la solicitud por los enfermos tan característica de esta época, cuando esta técnica se puso a punto y se sistematizó de veras, antes de su amplia difusión durante la segunda mitad del siglo XV. Pero las contraventanas no eliminan todos los inconvenientes de los postigos (semioscuridad, corrientes de aire, etcétera). Hay un dispositivo más elaborado que aparece pronto (¿a comienzos del siglo XIV?) pero que progresa, al parecer, con lentitud: el de las *finestre impannate* (ventanas “enteladas”). En Florencia, hacia 1370-1380, es donde mejor se advierte su difusión, y precisamente en el ambiente hospitalario, en relación en este caso también, con toda probabilidad, con la solicitud por los enfermos. Se trata, en efecto, de un lienzo de lino tensado sobre un bastidor e impregnado de aceite a fin de lograr su translucidez, con el que se bloquea la abertura de la ventana, cuyas mismas dimensiones tiene, a fin de que la obture sin cegarla. El procedimiento progresa durante el siglo XV, como puede comprobarse un poco por todas partes en la Italia central (Pisa, San Gimignano, Montefalco e incluso Génova). Los palacios florentinos de finales del siglo XV lo utilizan con mucha frecuencia, sobre todo como es natural para las piezas nobles: salas, alcobas o despachos; se le atribuyen también usos técnicos (talleres de pintores o de mosaístas). Tampoco son mucho más tardías las ventanas con vidrieras. Se las cita en Bolonia en 1331, acompañadas de un enrejado de hilos de cobre para protegerlas; y en 1368, en Génova. Veinte años más tarde (1391), equipan al menos dos piezas del convento de los carmelitas de Florencia, la enfermería —dos ventanas — y el estudio, antes de difundirse (si bien con gran moderación durante el siglo XV), por las viviendas burguesas de todas estas ciudades. El vidrio, recordémoslo, aparece siempre en forma de galletas redondas unidas entre sí por una red de plomo.

Queda por resolver el problema de la noche, así como el del oscurecimiento debido a la acumulación: en una carta, la patricia florentina Alessandra Mazzinghi-Strozzi se queja del vecino cuyas construcciones le sustraen, según nos dice, la claridad. ¡Lo que habría que decir entonces de las calles populares! De modo que hay que discurrir cómo alumbrarse. El procedimiento menos costoso es la vela de sebo, iluminación general en el campo donde se comprueba la existencia de morteros para majar el sebo. Los inventarios campesinos registran también la de lámparas *(lucerna)* que funcionan con aceite, aunque cuarenta y ocho de los sesenta interiores (lo mismo pobres que ricos) estudiados por M. A. Mazzi carecen de ellas. Como fiel compañera, la vela acompaña al labriego en sus quehaceres y en su trabajo nocturno. Pero su mezquino resplandor se ve enseguida tragado por la oscuridad. Sólo la claridad de la chimenea puede iluminar todos los rostros y ademanes de la comunidad familiar. El fuego, el hogar, es el gran aglutinante de la noche campesina.

Las casas de la ciudad, las de los burgueses que hemos podido conocer, se hallan mucho mejor equipadas, superioridad debida sobre todo a la profusión de luces, lo mismo si se trata de simples lámparas de aceite (hechas de barro, pero también de

estaño o de hierro), de linternas, de “porta-lámparas”, que de un sinfín de candeleros, cortos o largos, de cobre, de hierro, o “ingleses”. Todos estos objetos se encuentran, en numerosos ejemplares, en el interior de los hogares florentinos ricos (conocidos) de los años 1400. Se los halla por todas partes, pero parece que se los coloca de manera privilegiada en las alcobas (en seis casos), más que en las salas (dos casos) y que en las cocinas (un caso). Por supuesto, estos objetos ligeros son móviles, pero la luz sigue siendo en tales casas una especie de lujo privilegiado de la alcoba, una luz que unos soportes cada vez más numerosos (de dos a seis por habitación) permiten colocar a buena altura y en sitios adecuados. Al contrario que los cabos de vela rurales, los eficientes alumbrados de las casas burguesas permiten iluminar en una alcoba o en una sala las conversaciones y las reuniones de las familias o de las *brigate* urbanas. Hay también otros fanales que resplandecen en las esquinas de los palacios más suntuosos, a los que rodean de ese halo de prestigio misterioso y teatral de las iluminaciones nocturnas, sin que se vea afectada por ello la existencia privada de sus huéspedes.

Pero la discreta luz de las bujías es impotente frente al frío, realidad siempre amenazante desde noviembre hasta abril, en aquellas habitaciones mal aisladas y mal guarnecidas. En la campiña toscana de los siglos XIV y XV, la única fuente de calor está representada por el fuego destinado a los alimentos (en la sala o en la cocina). Fuego simple, rústico, hogar sin ningún apresto, preparado directamente sobre la tierra pisada, con algunos ladrillos como soporte. La misma situación encontramos en la región de Lodi en 1440, con la excepción de los hogares realmente ricos, en concreto los de los *castelli*; aun cuando estén escuetamente instalados, son viviendas en las que hay ya una chimenea, y a veces incluso dos (para cinco habitaciones). El fuego se halla mejor domesticado en las ciudades donde la chimenea mural, con su dintel, su conducto, su salida exterior, ha dejado de ser una novedad en el siglo XIV. Se las conoce en Venecia en el siglo XIII, y los primeros ejemplos en Florencia hacen su aparición hacia 1300. Su difusión es lenta. No hay chimeneas en Placenza en 1320, según el cronista G. Musso, como tampoco en Roma en 1368. En Siena, en 1340, el fresco de Lorenzetti no representa más que media docena de conductos exteriores sobre los tejados (que no tienen forzosamente relación con chimeneas de pared). El propio Musso añade que, en Placenza, en 1388, hay varias chimeneas en cada casa: ¿pero se trata de auténticas chimeneas murales? En cualquier caso, en Florencia por ejemplo, su aparición es progresiva; en los años 1370-1420 parece acelerarse, desplazando el hogar central a favor de la chimenea “a la francesa”.

Sin embargo, no todo el mundo se beneficia de semejantes adelantos del mismo modo ni al mismo ritmo. Algunas casas, demasiado estrechas o demasiado frágiles, resultan menos adecuadas para la instalación de chimeneas. Tal es el caso paradójico, en Florencia, de hileras enteras de viviendas nuevas en los lotes periféricos edificados por los años 1280-1340. La gente vacila ante el riesgo de construir, en las paredes medianeras, largos y peligrosos conductos de salida de humos. Las mismas cocinas,

instaladas en los últimos pisos, no disponen más que de un hogar central. Las viviendas burguesas de los viejos barrios, más espaciosas y mejor articuladas, ¿pudieron llegar a estar mejor acondicionadas o restauradas? A fines del siglo XIV, la mayor parte de ellas disponían cuando menos de una habitación con calefacción, sin contar la cocina. En los ocho interiores que he podido conocer, seis cocinas, seis alcobas y dos salas contienen elementos relacionados con la existencia de un hogar: morillos, tenazas, llares o badila. Pero este hogar no aparece descrito, salvo en dos casos en que se hace constar que existe una chimenea mural en una alcoba principal, y un brasero en otra de huéspedes. Respecto a esta época de fines del siglo XIV y principios del XV, conocemos con seguridad la existencia en las viviendas florentinas acomodadas de verdaderos calefactorios independientes de la cocción de los alimentos y vinculados a la alcoba (pero no a más de una por cada tres) más bien que a la sala, calefactorios en los que a pesar de todo no había logrado imponerse la chimenea, mientras siguen conservando un puesto importante, tal vez incluso preponderante, algunos hogares de tiro incierto y determinados utensilios móviles.

El avance de la chimenea mural se desarrolla irresistiblemente durante el siglo XV en todos los sitios en que se la ha podido observar. Las ciudades van siendo ganadas por ellas unas tras otras. La nueva invención, en cuanto hay unos pocos que la adoptan, lo es enseguida por todos. Los albañiles se familiarizan lo suficientemente con su técnica, como para que se haga instalar esta preciosa construcción en varias habitaciones de un mismo edificio. A finales del siglo XV, las chimeneas adornan en Florencia las piezas principales de los grandes palacios, su campana adquiere un carácter monumental, y los morillos, las tenazas y toda una panoplia de objetos nuevos y cincelados con gusto proporcionan al hogar en que se los dispone un cierto aire de galería de arte. Las chimeneas conquistaron también Venecia, y las monumentales salidas de los conductos de humo otorgan a los tejados, en los cuadros de Carpaccio (*Milagro de la reliquia de la Cruz*, 1494), el aspecto de un elegante criadero de setas.

El ornato doméstico

El ámbito privado estricto excluye el boato vestimentario. Los campesinos guardan en casa su vestimenta de trabajo, que puede variar del siglo XIV al XV siguiendo de lejos la moda urbana, pero cuyo tejido preferido sigue siendo el *romagnolo,* paño grosero oscuro o gris. Salir de casa y exhibir las prendas de vestir festivas —todo el mundo las tiene— significa precisamente mezclarse con una sociedad exterior a lo estrictamente privado. También en la ciudad se viste con toda sencillez en la propia casa y entre los suyos. Lo subraya Alberti, al insistir en ello: los vestidos nuevos son para los días de fiesta; una vez usados, para la vida corriente; muy usados, para la casa. El parecer de M. Palmieri es parecido, aunque un tanto diferente: no usar en casa para los días ordinarios sino ropa como la de todo el

mundo. Así pues, hay dos categorías de prendas que se declaran pertinentes para la vida privada y que probablemente se usan de verdad: las más sencillas por su tejido o su corte; y aquellas otras, vistosas, heredadas de una abuela o encontradas en un chamarilero, pero que están fuera de lugar a pesar de su riqueza por gastadas o por ridículas. Lo normal desde luego es un porte sencillo. Dentro de casa, una mujer, cualquiera que sea su medio social, se contenta con la *gonnella* (siglo XIV), llamada en el siglo XV *gamurra* (en Lombardia *zupa*), especie de túnica de lana, muy simple y con mangas (amovibles después de 1450), que se usa encima de la *camicia*, larga camisa de lino o de algodón. Así vestida es como va y viene a sus menesteres, y hace en las cercanías los encargos rápidos o las visitas más informales (cuando no se pone un vestido suplementario contra el frío). Pero desde el momento en que se abandona el ámbito estrictamente privado para abordar, aun de lejos, el mundo y la representación, seguir en *gamurra* sería una falta de gusto. Es entonces cuando hay que abrir los arcones para sacar de ellos los vestidos más ricos destinados a distinguirlos personal y socialmente.

La vida en casa admite en materia vestimentaria una libertad aún más desenvuelta. Los moralistas recomiendan la observación de una total corrección en casa, concretamente en la sala (donde se está en familia), pero la verdad es que no choca en absoluto dejar al descubierto, total o parcialmente, la propia desnudez en ciertos momentos de la vida privada. Se puede dormir en camisa, pero con la misma facilidad se duerme desnudo, simplemente porque hace calor, sin que las damas se inquieten por ejemplo por la muchacha acostada a su lado, o por el vecino que las espía cuando se levantan o cuando se acuestan por la gran ventana abierta al frescor de la noche. Aunque luego, calentarse o secarse al fuego puede parecer una indecencia si se trata de mujeres sin ropa interior o de hombres que, libres de sus calzones, se sientan a sus anchas ante la chimenea. ¡Cuidado con el gato (Sacchetti *dixit*) que, deslizándose entonces bajo los escabeles, trata de jugar con aquellos divertidos colgajos!

Lo que el comportamiento interior tiene de simple y aun de descuidado no debe oscurecer la alegría fresca, animada y colorista que las gentes quieren con frecuencia darle a su existencia privada. La alegría puede consistir en una flor, en un ramillete, en una de esas plantas de las que los frescos o los cuadros florentinos y sieneses nos muestran tantos ejemplos que adornan, en sus búcaros, las mesas y los aparadores o se orean sobre el alféizar de las ventanas. O pueden serlo también esos pájaros cuyas jaulas de mimbre cuelgan de las ventanas de los frescos de Lorenzetti o de Masaccio, o que alguien envía a un niño enfermo, Michele Verini, para que le distraigan con sus trinos (el joven humanista de diez años responde al obsequio en un perfecto latín). Y pueden serlo esos gatos que se restriegan y juguetean, esos perros, esa oca que Alberti quiere tener siempre en casa para asegurar su guardia, o en fin, ese mono que, a pesar de su cuerda, hace acrobacias en la cornisa de una casa de Masaccio (Carmine, en Florencia).

La riqueza y la fortuna permiten ir más allá y decorar y hacer más gratas, y de manera más duradera, mediante tapicerías o frescos, las habitaciones principales. Los inventarios genoveses del último decenio del 1300 mencionan con frecuencia tapices (que no se describen), y la moda sigue vigente durante el siglo XV. Hay también en Génova "alcobas tapizadas de tela pintada" (mencionadas a finales del siglo XV), pinturas de género ejecutadas sobre lienzo y destinadas a tapizar una alcoba entera; también en este caso se trata de una alcoba, más bien que de una sala. Las telas y tapicerías hacen también furor en Florencia desde el siglo XIV. En cambio, sólo las muestras de dimensiones más pequeñas que se realizan sobre las mesas, las sillas o los bancos son de uso constante y decoran los momentos estrictamente privados. Las obras más extensas, las verdaderas tapicerías *(arazzi)*, destinadas a los muros, a los cabeceros de las camas, incluso a las puertas, se utilizan con menos frecuencia. No se acostumbra a sacarlas de los arcones, donde descansan en tiempos normales, más que en los días de fiesta, para convertirse en un verdadero exceso, durante las grandes ocasiones. Acompañan y realzan los ricos vestidos, el maquillaje, las joyas, todo el boato de que lo privado se reviste cuando quiere exhibirse.

Las pinturas, al fresco o realizadas al temple, que, desde fines del siglo XIII (Dante, *Vita nuova*), adornan las habitaciones de manera permanente y menos onerosa que las tapicerías —de las que vienen a ser un sucedáneo— se encuentran por ello más estrechamente vinculadas a un mundo privado cuyos indefectibles testigos son siempre. Los motivos convencionales y los menos costosos asocian o alternan, de acuerdo con los gustos, los dibujos geométricos simples (tableros abigarrados, rombos, etcétera) o complejos, los arabescos o —ya más refinadas— las imitaciones de pieles (marta o armiño). Aplicados a veces uniformemente a la pared, en toda su extensión, en otras estos mismos motivos se utilizan para decorar tapicerías simuladas sobre los muros con sus lazos espaciados, sus pliegues y sus flecos. La moda y su coste reducido difundieron ampliamente estos frescos de motivos simples que acabaron invadiendo los patios interiores, las galerías a media altura (castillo de Poppi, finales del siglo XIII, Toscana), las salas, las *loggie* y hasta las letrinas. Pero donde se expresan con más amplitud las infinitas posibilidades de la pintura es en los interiores auténticamente ricos, en los que, a partir del siglo XIV, se despliegan las escenas con figuras. Lo que alcanza mayor aceptación son los árboles, elegantemente aislados en paneles, luego los jardines rebosantes de flores y pájaros, y por fin los personajes, reunidos en escenas de juego, de caza, o en episodios de alguna historia galante. Cuando se asocian temas diversos pueden superponerse múltiples registros en una misma composición. El palacio Davanzati, magníficamente conservado y restaurado, ofrece un soberbio muestrario de todo esto, desplegado a lo largo de tres generaciones (fines del siglo XIV, siglo XV). La sala y las dos alcobas decoradas por entero (las únicas que lo están) reúnen entre las tres un primer nivel de motivos geométricos esmerados, incluso refinados, aunque de sencilla realización, que cubre alrededor de 2,50 metros de altura, y luego, encima de una banda más o

menos ancha (de 20 centímetros a un metro), o bien un friso de palmeras circundadas de pájaros sobre fondo alternativamente azul y rojo (la sala), o bien otro friso también de árboles, decorado cada uno de ellos con un escudo de armas y encuadrado por una arcada gótica, o bien, finalmente, también en forma de friso, la historia de la castellana de Vergy cuyos episodios se extienden en medio de árboles y de pájaros bajo unas arcadas de medio punto simuladas con todo refinamiento, y sobre las que aparecen a su vez las armas de Francia. A medida que se acrecientan la comodidad y la riqueza, más se afina también, entre el frescor y la jovialidad, el ensueño y el artificio, un marco adecuado para levantar una pantalla protectora frente a las inquietudes del exterior.

La alimentación en el ámbito privado

Un padre de familia precavido no puede por menos que intervenir en la provisión de reservas frente a los albures del abastecimiento. El medio familiar es el único que puede, dentro de su propio ámbito, mitigar las intermitencias de la naturaleza y de los servicios públicos. Tal es el consejo de aquel prototipo de buen sentido burgués que fue Paolo da Certaldo (siglo XIV): "Ten constantemente en tu casa trigo suficiente para dos años (…) y haz lo mismo con el aceite". Por supuesto, los pobres no están en situación de atenerse a esta norma de prudencia, y son numerosas las familias campesinas que tienen que vender su trigo antes de segarlo, sobre todo en periodos de escasez. En cambio, en cuanto se produce la menor liquidez, todo el mundo se apresura a comenzar a llenar al mejor precio sus arcas de provisiones. En la villa de Prato, en noviembre de 1298, cuando empieza a anunciarse una carestía, las autoridades acuerdan proceder a un aumento de las reservas de cereales. En el barrio de San Giovanni, el 30% de las familias ya no tienen nada, el 20% sólo tienen provisiones para un periodo de uno a seis meses, mientras que los restantes, la mitad de la población aproximadamente, se hallan excelentemente provistos hasta la nueva cosecha. Lo que significa que la práctica del almacenamiento se extiende mucho más allá de la alta burguesía de los magistrados o los comerciantes. Tenderos y artesanos la aceptan también, y, dada la modestia de sus recursos y la amplitud de sus reservas, hay que concluir que fue sobre todo entre ellos entre quienes esta práctica fue prioritaria (en el tiempo y en los porcentajes alcanzados).

Los burgueses florentinos de los años 1400 no habían renunciado a esta costumbre, pero no se manifiesta tanto en sus inventarios. Los hogares conocidos tienen casi todos ellos vino —algunos toneles— y aceite —algunas cántaras— a su disposición. Dos de cada tres disponen de vinagre; en un caso de cada dos, de trigo candeal, de cereales, de legumbres secas y de carne curada o en salazón. Aunque estos datos no tienen el rigor de los de Prato. Las reservas de trigo son desde luego más frecuentes en un medio social como el de la burguesía toscana, en el que todo el mundo posee una o varias fincas. Lo que en cualquier caso es cosa segura es que, en

una medida que se nos escapa, la costumbre de aprovisionar con la mayor abundancia posible el hogar no se había perdido. A este efecto se disponen locales especiales. Los cofres *(arca)* para cereales se colocan en muchas ocasiones en las salas, o incluso en las alcobas, pero en cambio los toneles se almacenan siempre en la bodega *(cella, volta),* dispuesta en la planta baja de cada vivienda burguesa.

Por supuesto, desde la bodega hasta la mesa, los alimentos han de pasar por una preparación. Las cocinas forman parte del equipo de la mayor parte de las viviendas y de todas las casas de la burguesía. Desde los patios y huertos donde se hallaban recluidas en el siglo XIII, se las trasfiere al interior de las casas. Diferentes motivos han contribuido a confinarlas en los desvanes (miedo al fuego, al humo y a los malos olores), pero también es posible que algunas se hayan instalado en las plantas nobles por comodidad. Este testimonio del confort urbano se extendió por el campo, y la cocina es una pieza mencionada con mucha frecuencia durante el siglo XV en las casas acomodadas de los Apeninos, de ciertas comarcas lombardas, y sin que falten referencias ciertas de algunas otras regiones.

Entre las dependencias de la vivienda, no es la cocina la menos equipada, y en ella pueden enumerarse más objetos (de veinticinco a ochenta en los inventarios florentinos), más variados y en ocasiones más costosos, que en no pocas de las salas. En cuestión de muebles, pueden encontrarse en la cocina, artesas, arcones, armarios (cosa rara, y sólo en el siglo XIV), y aparadores, pero la atención de las amas de casa se dirige ante todo a esos innumerables utensilios de hierro de cobre, de estaño, de barro o de madera, adecuados para todas las manipulaciones técnicas requeridas por la preparación de las buenas comidas, y más aún de los excelentes banquetes, porque la buena mesa suaviza el humor del amo, además de constituir, en la apertura de lo privado a lo público, una de las armas más eficaces del buen resultado de la ostentación. Las cocinas de alto nivel técnico existen en Venecia desde finales del siglo XIII, y a lo largo del siglo XIV se las encuentra por toda Italia en todas las buenas casas.

Este progreso del confort privado de los ojos y de la boca se vio facilitado por las mejoras logradas en el servicio particular del agua potable. El pozo público abierto en las encrucijadas y sobre las plazas, mantenido a expensas de los vecinos, es de uso común en Bolonia, en Placenza, en Florencia y en otras muchas ciudades durante el siglo XIII. Pero el agua que se saca de él no siempre es suficiente ni buena, y el agua del río, cuando la hay, tampoco es mejor. Deseosos de modificar las cosas, algunos municipios tomaron cartas en el asunto y crearon, como en Venecia, un conjunto de cincuenta cisternas públicas suplementarias, u organizaron, como en Siena, una ambiciosa red de canalizaciones subterráneas y de fuentes públicas. En otros sitios, es a los vecinos a los que se ve actuar de preferencia. En Florencia, por ejemplo, en los nuevos lotes de viviendas trazados en 1320-1380 al norte de San Lorenzo, se construyen a veces pozos privados a la vez que las casas: ciento cuarenta y nueve cuando menos, de acuerdo con un trabajo reciente. La excavación de estos pozos no

es desde luego general. Algunas calles alejadas y las casas pobres en su totalidad carecen de ellos (hay un pozo para treinta y tres casas en la vía Güelfa). Cuanto más hermosas son las calles y más caras las casas, más numerosos son los pozos, contando con ellos hasta un 39% de los edificios en los barrios elegantes (campo Corbolino). En ellos el agua se encuentra, por tanto, al alcance de la mano, para quien quiera extraerla de ellos, y la conducción del agua del pozo se eleva a veces hasta el tercer piso, con su abertura correspondiente, su polea, su cubo en cada planta, con gran ventaja para la higiene, el gasto, la cocina y la sed.

Cómo vivir juntos

Las ocupaciones colectivas en el ámbito privado del hogar

Los menesteres del comercio y del artesanado se desenvuelven la mayor parte de las veces fuera del espacio de la vivienda privada. En Florencia, la mayoría de los artesanos son arrendatarios de sus talleres y viven en otra parte de la ciudad. Hay ejemplos contrarios de talleres y vivienda superpuestos, pero es algo muy raro. Lo normal parece haber sido la disociación. La vivienda urbana se vacía durante el día de sus gentes que trabajan, hombres, también mujeres eventualmente, e incluso muchachos (a veces desde los dieciocho años). Algunos oficios se ejercen, no obstante, tradicionalmente en el propio domicilio, oficios masculinos como el de tejedor, y femeninos como este mismo y sobre todo la hilatura. El mobiliario de los operarios de la lana, de acuerdo con los inventarios que les conciernen (1378), lleva en efecto consigo frecuentemente un telar —para el marido si es él el tejedor, para la mujer en el caso contrario— y un *filatoio*, una rueca, instrumentos enumerados en el inventario junto con el mobiliario e instalados entre los muebles en la vivienda privada. Eso es lo que ocurre en Siena, a mediados del siglo XV, y en muchos otros sitios. Los matrimonios que asocian a dos tejedores, o a un tejedor y una hilandera trabajan, por consiguiente, en su propia casa, en común o codo con codo, a todo lo largo de la jornada y a veces incluso prolongando su tarea hasta tarde durante la noche. También en el campo, y en él sobre todo, el trabajo cotidiano en la finca, llevado a cabo entre los de casa, se asocia con la vida privada. Pero el trabajo conjunto en casa es una situación poco corriente y, en la ciudad, además, más amenazante que ventajosa para la intimidad familiar, cuando el trabajo, como les sucede a los pobres, lo invade todo, incluso las noches.

Por suerte, a los miembros de la familia a quienes el trabajo les lleva toda la mañana no les faltan las ocasiones de encontrarse juntos en casa, y esto igual que en todas las épocas, o bien al final del trabajo (a la hora de vísperas dejan su labor los albañiles florentinos) o bien a lo largo del día en los de descanso (domingos y fiestas). ¿Dan lugar estos momentos de reunión a una vida realmente común?

El aseo es una primera y buena ocasión de encuentro: aseo de los niños, supervisado por la madre como quiere Giovanni Dominici, y aseo también de los adultos, no siempre solitario ni reservado a las horas matinales. Es normal que una mujer ayude a las abluciones de su marido. Las señoras solicitan de sus doncellas que las vistan, que las maquillen, que las laven (por lo menos los pies), y el despiojamiento mutuo se halla tan difundido entre las damas y las parejas de Ravena que una reglamentación del siglo XIII tiene que prohibirles que se dediquen a él en público bajo las arcadas.

Aunque en forma menos privada, la gente se encuentra también para las comidas, a veces antes de ellas. En torno de un ama de casa atareada en los preparativos de su comida vespertina (Fiésole, julio de 1338), un testigo nos planta en unos pocos trazos a una chiquilla de quince años que se sienta para coser en un cofre bajo, a su hermana mayor que aparece en el umbral, acurrucada, con el mentón en las rodillas, mientras aguarda a su galán, y a otro chiquillo desocupado que corretea alrededor. Luego, cada uno se sienta en su sitio. Comer juntos es al mismo tiempo un ideal (subrayado por Alberti) y una realidad. Ricos o pobres, los hogares florentinos poseen todos ellos una o varias mesas, rectangulares (y montadas sobre caballetes) o redondas, y manifiestamente destinadas a comer en ellas, de acuerdo con la misma definición de algunos inventarios (mesa redonda de comer). Los autores de cuentos nos presentan como cosa normal a los maridos comiendo con sus mujeres, y los hijos de una cierta edad completan probablemente el círculo familiar. En cambio, no comen en la mesa los domésticos, salvo tal vez en casos excepcionales, en el campo y en los medios modestos.

Al final del día comienzan las veladas, que se inician con todo su esplendor después de la cena para los encuentros familiares. Hay mucho que hacer todos juntos, trabajos domésticos cotidianos (desgranar, raspar cacharros, remendar, limpiar, reparar, etcétera), faenas femeninas, y también mucho que hablar. Estar de velada, como en todas partes, significa charlar. Se comentan las tareas del día, “se habla de los corderos, del trigo, de las obras, temas habituales entre esposos”, según se expresa un testigo que relata una conversación conyugal campesina. Se anda a vueltas con los proyectos (con quién casar a la hija) y las preocupaciones: la fiscalidad opresora, los hijos que llegan uno tras otro y que “no hacen más que comer”, y todas las quejas de las declaraciones fiscales, eco materializado de tantos lamentos y tantas recriminaciones domésticas. Conversaciones inacabables que giran en torno a la dote, en torno a los intereses materiales, o sobre las relaciones con el propietario o con el patrono cuando se trata de aparceros. Los moralistas se quejan de la chabacanería de las conversaciones privadas. También puede suceder que se hable de religión. Las familias más devotas y mejor educadas se dejan sacudir igual que las otras por esos momentos de cólera en que cualquiera “da rienda suelta a su amargura en términos violentos”, según la expresión aplicada a la familia de santa Catalina de Siena por su biógrafo. En otras ocasiones, se oye a los abuelos evocar su niñez y discutir de

genealogías (sin demasiada seguridad muchas veces). Se comenta con indignación los escándalos locales (bigamia, asesinatos, inmoralidad del clero, etcétera). Estas muestras, extraídas de diferentes documentos toscanos del siglo XIV, se enriquecen, como es natural, si, de los campesinos y las gentes modestas se pasa a la burguesía urbana y a los humanistas. También entre ellos se charlotea, sin rehuir por sistema la simplicidad de lo cotidiano. L. B. Alberti encomia la sugestión de las conversaciones mantenidas a propósito de "el ganado, la lana, las vides y las simientes", que la estancia en el campo hace posibles. Pero también cabe elevarse a otro tono.

En casa de un tío del propio Alberti, "se tenía la costumbre de no hablar nunca de cosas fútiles, sino siempre de cuestiones magníficas". En cuanto a las reflexiones de los humanistas, a sus diálogos —verdaderos o supuestos—, la conversación se eleva entre ellos al nivel de la erudición y de la pedagogía, y entre ellos volveremos a encontrarlas.

De la charla se pasa al juego. Se juega a los dados (aunque no está bien visto), a las tablas, al ajedrez (mencionado a veces en los interiores burgueses) y más tarde a las cartas. O bien se reúne a los niños para un poco de abecedario como distracción (Palmieri); cuando son un poco mayores, se organiza una pequeña sesión de lectura vespertina, como hacía el digno y piadoso notario Lapo Mazzei de Prato, que animaba las veladas invernales leyéndoles a sus hijos las *Fioretti* de san Francisco (1390). Cien años más tarde (1485), un tío del joven humanista prodigio Michele Verini le leía de manera análoga la Escritura después de comer (y a Euclides como aperitivo).

La misma estructura de las casas, desigualmente amuebladas y caldeadas (o refrigeradas), se presta a estas asambleas y veladas colectivas. En verano, toma todo el mundo el fresco en el umbral de las puertas, o en el jardín, o en los diferentes tipos de *loggie*. El invierno congrega a toda la familia en torno al fuego de la *sala*, mientras la esposa hila, el amo atiza el fuego y charla, y los hijos, cada uno sentado en su taburete, le escuchan en diversas actitudes, de acuerdo con tantas ilustraciones dedicadas a este tema predilecto. Otras circunstancias (partos, enfermedades) llevarán a todos a reunirse en la alcoba. Pero esto no deja de parecerles a los puristas una invasión de un espacio propiamente femenino o conyugal, puesto que el espacio por excelencia de la sociabilidad familiar es, a sus ojos, la sala. Esta juega ciertamente su propio papel. Lo que no obsta para que una pareja y sus hijos (la familia conyugal estricta) se reúnan sobre todo en la alcoba, más íntima y más acogedora. La gran sala de las casas burguesas se abre sobre todo al mundo más vasto del grupo de parentesco y de convivialidad al mismo tiempo que hace de filtro, a fin de no permitir más que a algunos elegidos el acceso a las alcobas.

El pater familias

Un hogar es algo que hay que gobernar. Hay decisiones que se imponen cada día. Sobre todo, hay dos órdenes de problemas que exigen una buena definición de las responsabilidades: el patrimonio y los hijos. Respecto de los hijos, hay que hacerlo todo, desde su primera infancia hasta su matrimonio. Y además dependen a la vez de dos linajes y de dos tradiciones, representados respectivamente por el padre y la madre. ¿Cuál de los dos habrá de prevalecer? Idéntica observación hay que hacer con respecto al patrimonio. Hasta entre los *nihil habentes* (sin haberes) declarados como tales por los documentos fiscales, los hogares poseen siempre algunos bienes, aunque no sea más que escasos muebles y ropas. Y este patrimonio está siempre compuesto de varios elementos. Yuxtapone los bienes patrimoniales propiamente dichos aportados por el padre a sus propios bienes gananciales, la dote de la esposa y eventualmente las de las nueras, y los *peculia* de los hijos (bienes llegados a su posesión por donación o adquisición). La dote misma no constituye un bloque único, y los juristas distinguen la parte "estimada", que ha sido objeto de un inventario cuidadoso, de la parte "no estimada", muebles u objetos de uso cotidiano. Padre, esposa, hijos mayores, todos están implicados en el patrimonio. Es preciso compartir las responsabilidades o delegarlas. También a este propósito, ¿quién es el que se impone?

Según la tradición italiana en su totalidad, el poder pertenece ante todo, indiscutiblemente, al padre de familia. Por asimilación a la del rey, su autoridad no dejó nunca de seguir consolidándose, durante los siglos XII-XIII, por obra de los juristas (concretamente en Bolonia) hasta desembocar en el adagio repetido por doquier durante el siglo XIII: "A todo el mundo se le considera rey en su propia casa" *(Quilibet, in domo sua, dicitur rex)*. Esta autoridad, la *patria potestas*, la ejerce el padre sobre sus hijos y es él su único depositario: como expone el jurista Azzo, "ni las madres ni los abuelos maternos tienen autoridad *(potestas)* sobre los hijos". El padre ejerce también esta misma autoridad sobre su descendencia, y en primer lugar sobre sus nietos, sea cual sea su edad, aun cuando tenga sesenta años *(etiam sexagenarius)* y cualquiera que sea la de sus hijos. No se trata de una máxima general que estuviera confinada en los manuales de los juristas. Elaborada como respuesta a cuestiones planteadas por la vida corriente, tenía en ésta una repercusión efectiva, y ante todo en virtud de los estatutos y costumbres de que las ciudades se dotaron durante los siglos XIII-XIV (estatutos que regían, entre otros aspectos, la vida privada) e impregnaba mucho más aún la vida de las familias.

El *pater familias* se impone sobre todo como el gerente único del conjunto de los bienes del hogar dirigido por él. Le incumbe la gestión de la dote en su totalidad (siglo XIII), *estimata* o no, y a veces de todas las dotes, incluidas las de sus nueras. Puede llegar incluso a vender la dote, sin que la mujer esté en situación de poderse oponer. Toda la práctica jurídica tiende a conceder plenos poderes al marido en el gobierno de los bienes aportados por la esposa al tiempo que se los sustrae a ésta, relegada a la incapacidad de frenar las iniciativas peligrosas para sus bienes, futura

herencia de sus hijos. En cuanto a las rentas de esta misma dote, los juristas opinan también que conviene que se las añada al fondo común de la familia gestionado por el marido (y que no se los reinvierta), todo ello a fin de hacer frente a las "insoportables cargas" del matrimonio (que no pasan de ser sus gastos corrientes), con lo que el marido tiene el campo libre para reinvertir sus propias rentas en la tierra o en los negocios. En lo tocante al hijo, nos topamos con el mismo control del padre sobre su peculio y sobre sus adquisiciones, siempre en los términos de la *patria potestas*.

Como hace de patrón para con las cosas, el padre lo es igualmente con respecto a las personas de su hogar. La esposa se halla tan sometida como los demás a la *potestas* definida por los juristas y bajo este título le debe a su consorte obediencia y respeto. Las enseñanzas de los grandes directores de conciencia dominicos confirman las de sus colegas juristas. Al recordarle en 1398 a una de sus penitentes que la mujer ha sido colocada bajo la autoridad de su marido (excluido únicamente el pecado), Giovanni Dominici expresa un lugar común de la predicación. Y la misma cantilena escuchamos en los moralistas fra Paolino, Alberti, E. Barbaro y muchos otros: "Como único dueño en su casa, el marido no revela a su esposa más que una parte de los secretos familiares. Es él personalmente quien ha de formarla en su oficio de mujer y, a la vista de la fragilidad de su constitución física y de su carácter, sólo ha de confiarle en el hogar algunas responsabilidades menores". Esta subordinación puede llegar a tener consecuencias prácticas dolorosamente tangibles, expresadas y codificadas por ciertos estatutos comunales en los que se autoriza a los maridos, como en Gello (Toscana, 1373), "a corregir a sus hijos, a su hermano menor e incluso a su mujer". La autoridad otorgada al padre sobre sus hijos por los textos jurídicos, legislativos o morales es aún más completa. Los hijos deben a su padre un profundo respeto y una absoluta reverencia, como a quien ha de ser para ellos una persona sacrosanta. Cualesquiera que sean las responsabilidades públicas del hijo, desaparecen en la vida privada: el padre conserva en ésta inalteradas su autoridad y su precedencia (Palmieri). Cualquier falta, cualquier rebeldía, injuria o negligencia (hacia un padre de edad avanzada) serán legítimamente castigadas o por el padre mismo o por la justicia pública. Todavía en 1415, una rúbrica de los estatutos florentinos autoriza a un padre o a un abuelo a meter en la cárcel a un descendiente cogido en falta. Los predicadores gustan de desarrollar un tema análogo: quien honra a su padre se verá más adelante recompensado en sus hijos; recibirá la bendición divina, etcétera. En fin, se diría que todo el mundo (moralistas, clero) está de acuerdo en reconocer en los padres dispuestos a "enaltecer la vida de sus hijos con las costumbres más virtuosas" (Palmieri) la fuente de toda educación. Giovanni Dominici, a quien su tratado de la buena educación obliga a ser concreto, insiste para que un hijo responda a su padre: *"Messer si"*, permanezca de pie ante sus padres, baje humildemente la cabeza cuando se le ordena algo y manifieste abiertamente, en una palabra, su respeto constante para con el autor de sus días.

La legislación y los imperativos sociales reflejan con seguridad las costumbres, y lo que se sabe de los hogares toscanos corresponde en parte al programa cuyas grandes líneas acabo de recordar. El estatuto sobre el encarcelamiento de un hijo se aplicaba todavía en Florencia en 1463 y, en las grandes familias burguesas del siglo XV, los patriarcas son con frecuencia los testigos vivientes de esta preeminencia del padre. Se ve a algunos de ellos conservar en sus manos la totalidad de la autoridad en materia económica. En 1480, el viejo Gino Ginori redacta por sí mismo, y por sí solo, su declaración fiscal, añadiendo a propósito de sus hijos adultos que viven bajo su techo y trabajan con él: “Trabajan conmigo en mi empresa de paños y todavía no tienen la suficiente experiencia para separarse”. Otros patriarcas de su talla dotan ellos mismos a sus nietas, etcétera. El poder del padre en materia económica se halla también fuertemente enraizado en el mundo más modesto de los aparceros. En los alrededores de Siena, hacia 1400, las familias de aparceros aparecen organizadas como sociedades reducidas en las que el padre lo gestiona, lo controla y lo distribuye todo (trabajo, deudas, cosechas, stocks).

Con frecuencia se ve también a los padres imponerse como los primeros responsables de la educación. Su mujer es la primera que experimenta su intervención. Su completa juventud, su inexperiencia al tiempo de casarse, la convierten necesariamente en tributaria de los conocimientos de su marido. Muchos esposos infligirían a su jovencísima mujer, atenta y asustada, los largos discursos moralizadores y sentenciosos gracias a los cuales el viejo Giannozzo, de acuerdo con lo que relata su sobrino Alberti, se vanagloriaba de haber hecho de su joven mitad un ama de casa más que cumplida: “Sus dones y su formación, pero mucho más aún mis instrucciones hicieron de mi esposa una excelente madre de familia”. Pero las solicitudes más tiernas y más vigilantes —las más llamativas también— de los padres se orientan hacia la formación moral e intelectual de su progenitura (con ocasión, por ejemplo, de las veladas de las que ya se ha hablado). ¡Qué alegría para ellos cuando esta atención se ve recompensada! Este afectuoso orgullo ilumina las cartas dirigidas a finales del siglo XV por el notario *ser* Ugolino Verini a su hijo Michele, joven humanista prodigio. Este exigente padre anima a su hijo, le aconseja de cerca, le reprende incluso, pero, con mucha más frecuencia, al comprobar las excepcionales disposiciones y el afecto de aquel pequeño personaje de diez años, deja escapar su ternura: “Qué alegría me habría causado tu visita (de Florencia a Pisa). A nadie quiero más que a ti, a nadie deseo tanto ver; tú has colmado todos mis deseos”.

La disciplina y el respeto suscitan la satisfacción del amo; la actitud levantisca y la arrogancia, su cólera. La legislación le autoriza a castigar a los suyos. Echa mano de este derecho con satisfacción general, y ante todo para con su mujer. Sacchetti cuenta la historia de un matrimonio de venteros de la Romaña, cuya esposa había estado ayudando una noche a su marido a regañadientes y de mala manera. Había además allí un cliente que se ahogaba de indignación. Cuando la Providencia le dejó viudo como a su patrona de aquella noche, se casó con ésta con la única intención de

castigarla por su pasada insolencia. Lo que llevó a cabo, desde la misma noche de bodas, agobiando a la desgraciada a fuerza de zurras, de brutalidades y de insultos. Castigada, molida a palos, metida en cintura, la nueva esposa juró y perjuró con voz quebrada: sería una esposa perfecta. Y Sacchetti concluye sentenciosamente: la calidad de las esposas depende enteramente de sus maridos. Si no suscribe el proverbio (por cierto muy popular) que dice: “Buena esposa o fregona, toda mujer quiere zurra”, no deja de reconocer que, efectivamente, la fregona quiere palo. La cuestión le ha llegado al alma. Y le vemos dedicar todavía un nuevo cuento al diálogo forzoso entre otra joven esposa y Martin Bâton. Por lo que a los hijos se refiere, no hay buena educación sin golpes (palo o zurriago), golpes cuyo buen uso recomienda Giovanni Dominici: “Los castigos, cuando no son furibundos pero sí frecuentes, les resultan de excelente provecho”.

Esposa y madre

Apaleadas y sometidas, las mujeres no por ello dejan de conservar en el hogar un poder que, con tal que tengan personalidad, puede llegar muy lejos y de hecho se ve en buena parte corroborado por las reflexiones humanistas.

La mujer, dicen los moralistas, ha de limitarse al hogar, pero ocupará en él el primer puesto “por delante del resto de la familia”. Lo que equivale a asignarle, desde luego en un campo muy restringido, una real autoridad. Autoridad delegada y controlada, a veces minuciosamente, pero completamente cierta en las discusiones y decisiones de cada día, y ello sin necesidad de tener siempre al marido tras ella: es libre, por ejemplo, cuando éste anda de viaje, caso muy frecuente en estas ciudades de comerciantes. “Todo el cuidado familiar de los efectos domésticos, de los sirvientes, de la educación de los hijos, a ella le corresponde. Como auténtica princesa en la familia, es misión suya gobernar y distribuir con solicitud y prudencia todo lo que el marido ha dejado en sus manos (…), multiplicarlo y mejorarlo” (Ermolao Barbaro). He aquí un primer homenaje simpático, aunque ampuloso y sólo alusivo. Más directo y esclarecedor nos resulta san Bernardino de Siena. De su pintoresca y prolija descripción, retengamos algunas instantáneas que muestran a la esposa afanándose de la bodega al granero, vigilando el aceite, salando la carne, barriendo, hilando, tejiendo, cortando, lavando, limpiando la ropa, manteniendo toda la casa en orden. ¿Trabajo de criada? Sí, desde luego, san Bernardino lo admite, ¡pero cuánto mejor hecho todo! En cualquier caso, trabajo fundamental, base de todo un edificio familiar regido por la esposa y cuyos pisos se llaman educación de los hijos (Barbaro insiste por su parte mucho en ello), sostén del marido y de la familia, puerta abierta a los necesitados y, finalmente, paz y concordia. Concordia, objetivo primordial de toda vida social y de todo gobierno: la presentación de la mujer como su verdadera garantía en lo privado, he aquí el mordiente de una nueva reflexión moral sobre el sentido y el resultado del trabajo femenino doméstico.

La ambigüedad de un destino de esposa se halla perfectamente ilustrado por lo que sabemos, gracias a sus cartas, de la existencia y los humores cotidianos de Monna Margherita, mujer del mercader Francesco di Marco Datini de Prato. Al principio, los esposos están siempre juntos. Luego la profesión de Francesco va separando cada vez con más frecuencia a los dos cónyuges. Se escriben aún más. Cuando su correspondencia la revela plenamente, Margherita es una mujer que ha madurado, cuyo carácter se ha endurecido y que soporta peor las servidumbres de su subordinación a un marido nada fácil. Todo lo cual viene a dar a las relaciones entre ambos más complejidad y a la vez más relieve. Francesco, cuya vigilancia de buen *massaio* se ha visto reforzada por su formación de comerciante, abruma a su compañera cada día con consignas rebosantes de advertencias tan suspicaces que se vuelven ofensivas: "No te olvides de mantener cerradas las ventanas de la cocina, de regar los naranjos, no te olvides (…), no te olvides (…)". Al principio, Margherita obedece gentilmente. Pero luego las relaciones se ponen tensas. Su esterilidad irremediable, las aventuras ancilares de su marido la ensombrecen y la exasperan. Responde más humorísticamente a los reproches quisquillosos de su cónyuge y sabe replicar. Se la ve insistir en sus diferencias de nacimiento (su sangre es noble), cortar en seco las jeremiadas de su marido (has sido tú el que ha querido marcharse), reprocharle, a veces con vehemencia, su conducta incorrecta (cambia tu manera de vivir, piensa en tu alma) y, en resumen, dar muestras de una gran franqueza. Y también de una cierta independencia, porque Francesco, en ocasiones lúcido y contrito, le da la razón y llega a animarla para que "actúes de la mejor manera según tu opinión (…), con sólo que Dios hubiese querido que yo te escuchara (…)", etcétera. En las circunstancias cotidianas de una larga vida conyugal, cuando una esposa tiene carácter (y mal carácter además) y el alejamiento de su marido la fuerza a mil iniciativas o decisiones, es evidente que acaba por establecerse a favor suyo un cierto equilibrio. La brutal ruptura de la viudez la encuentra mejor armada para afrontar el choque de sus nuevas responsabilidades (gestión, educación), absolutamente iguales a las de un hombre.

Pero donde la mujer se realiza es sobre todo en la educación de los hijos. Como esposa estéril que era, Margherita sufría todas las consecuencias de aquella frustración. Su caso no constituye la norma, ni mucho menos. Las mujeres se hallan por lo general colmadas por la maternidad, y hay un sinfín de circunstancias que las sitúan en esta posición central de educadoras. Ante todo, su edad. De siete a diez años más jóvenes que sus maridos, y casadas entre los dieciséis y los dieciocho años, ocupan entre la generación del padre y la de los hijos (sobre todo de los mayores) una posición intermedia que las aproxima a éstos. Las madres representan también para ellos la estabilidad y la permanencia en un mundo (sobre todo en las ciudades) en que los varones, mercaderes y artesanos, trabajan durante más tiempo, o se ausentan también, con más frecuencia y más duraderamente. La influencia educativa de las madres es, por tanto, grande. Excesiva, en opinión de algunos moralistas: cuidado

con la blandura de un ambiente demasiado femenino. En ciertos medios burgueses, a pesar de la legislación tan favorable al *pater familias* y del culto que le rinden los memorialistas burgueses, la realidad, al menos en determinadas ocasiones, consiste muy posiblemente para el niño en el eclipse del padre.

Existe en los matrimonios una jerarquía teórica, jerarquía idealizada por los moralistas, aun cuando la realidad la desmienta, en la que el padre precede a la madre. Se la puede observar en numerosos ejemplos a través de los apelativos, formas de tratamiento, etcétera, que la concretan. Por ejemplo, un marido no trata jamás en segunda persona de plural a su mujer. La esposa, en cambio, sí; y cuando el marido se ve honrado con un título *(messer, maestro)*, aquélla se guardará mucho de olvidarlo: *"Maestro, voi"* (Boccaccio). En cuanto a su padre, el *voi* parece de rigor en todas las ocasiones para los hijos de la burguesía urbana.

Una pareja, al fin y al cabo

Pero semejante escala de dignidad y deferencia se ve a veces perturbada, en particular entre la gente modesta. En este medio, las esposas tutean todas ellas, sin cumplidos, a sus maridos y se comprobará que saben apostrofarlos en términos subidos de color y sin pelos en la lengua. La misma Monna Margherita tutea a su puntilloso marido. El tratamiento de respeto por parte de la esposa parece de hecho limitado a ciertos medios nobles o patricios fieles a sus tradiciones, o deliberadamente arcaizantes (como en el caso de Alberti). El tratamiento de los hijos, por el contrario, parece más extendido; pero se tiene la impresión, cuando persiste, de dirigirse a los dos padres juntos, y lo mismo parece que ha de decirse de las otras señales de cortesía. Las reglas de buena conducta (reverencias, silencio respetuoso, saludos rimbombantes) en los que Dominici considera indispensable formar a los hijos, se dirigen siempre sin distinción a los dos *genitori*. Al insistir en prioridad sobre la demarcación padres/hijos, Dominici propone un ideal, pero refleja también con toda seguridad una situación unánimemente aceptada. A los ojos de sus hijos, los padres toscanos, o italianos, aparecen sobre todo probablemente como una pareja, como una única entidad tutelar rodeada de un aura que difumina las diferencias, iguala a los personajes y fusiona sus autoridades.

Lo privado personal dentro de lo privado del ámbito familiar

A cada uno su tarea

El ámbito familiar, que reúne a sus miembros para comer y charlar, los dispersa para trabajar. Cada uno con su tarea. Giannozzo, según Alberti, al que nada se le

escapa, advierte con toda solicitud a su mujer que no deje de distribuir a todos una labor conveniente para cada uno. En la gran burguesía de la que habla se trata de criados, pero los miembros de los hogares humildes proceden entre ellos mismos a semejante repartición, en particular en el campo. Este reparto, generalmente muy sencillo, pero mal conocido, se complica cuando se presenta la ocasión de diversificar los empleos accesibles a los miembros de la familia. Así se comprueba, por ejemplo, cuando se analizan las estrechas relaciones establecidas entre el monasterio de Monte Oliveto (Siena) y las familias de sus aparceros (1400-1430). Las mujeres hilan el lino por cuenta de los monjes, tejen la lana y lavan los paños, y, en este trabajo asalariado, se suceden casi todas las de la familia. Los hombres, a su vez, además de la responsabilidad de la granja, se ponen al servicio de los monjes para todo tipo de breves faenas asalariadas, que abarcan los ritmos del año agrícola. En cuanto a los jóvenes, se los ajusta, a cada uno a su debido tiempo, en el mismo monasterio como domésticos. Si bien la familia puede reclamarlos, de acuerdo con el ecónomo, en los momentos de apremio. En ocasiones así, se recompone el grupo doméstico. La proximidad del monasterio convierte así la aparcería en una empresa que sobrepasa los límites geográficos de la explotación. Cada uno se hace así con un puesto original, a caballo sobre los dos poderes, el del *pater familias* y el del ecónomo, y se vuelve, por tanto, semiindependiente de ambos. La cohesión de la familia hace que estas aventuras individuales sean a la vez interesantes para cada uno y beneficiosas para todos. Lo mismo sucede con muchos hogares rurales, en los que nos encontramos, por ejemplo, con un zapatero que ejerce su oficio en medio de una familia de aparceros (Val d’Elsa). Hay otros casos en los que la familia ve cómo los hijos la abandonan temporalmente por la ciudad, por una profesión, etcétera, sin perjudicar por ello el buen entendimiento familiar. Situación aún más frecuente en las aglomeraciones urbanas.

Un espacio propio para la soledad

Esta diversificación de empleos se manifiesta precisamente cuando empiezan a multiplicarse en los documentos los signos de un gusto más pronunciado por la intimidad personal, en el mismo seno del hogar; que son también los signos de una necesidad (¿nueva?) de aislarse en el propio hogar sin abandonarlo, con lo que el ámbito privado familiar va a servir de marco a un ámbito privado personal. Es una necesidad que se comprueba en la disposición y el uso de los espacios privados. Las piezas de la casa aumentan en número, y ello sobre todo, como ya ha quedado dicho, a favor de las alcobas. Lo que es aún más importante, estas alcobas se cierran con llave, y hasta con cerrojo, obstáculo todavía más inviolable. Con lo que las viviendas se organizan como un encaje de espacios privados cada vez más estrictamente personales. Una pequeña escena de Boccaccio nos presenta la despedida de un marido (celoso) y de su joven esposa (infiel): “Me voy a comer fuera”, dice el celoso

(que está mintiendo); "así que ocúpate de cerrar con todo cuidado la puerta de la calle, la del rellano y la de la alcoba". De esta manera, la pareja dispone de la casa entera. Se entra en ella por la primera puerta que da a la calle: primera barrera. Pero ésta sólo da acceso directamente a la planta baja, espacio en este caso periférico destinado a las provisiones, reservas, etcétera, y en ocasiones a los huéspedes: hay allí efectivamente una alcoba, pero está vacía (es en ella donde se oculta el marido celoso). La vivienda propiamente dicha, el conjunto de las habitaciones utilizadas permanentemente, se sitúa en el primer piso; una puerta de meseta de escalera, con cerradura, la separa del espacio reservado a las cosas y a los huéspedes: segunda barrera. La vivienda en fin, en sí misma compartimentada, y la pieza propia de la pareja, su alcoba, el verdadero corazón de la casa, puede a su vez cerrarse también: tercera barrera. Tres puertas, tres espacios aislables, tres niveles de intimidad: el tránsito y los huéspedes, la familia, la pareja. Hemos compartido brevemente la vida de la familia. Penetremos ahora sucesivamente en la intimidad de la pareja y, ya que hemos descubierto numerosas alcobas, en las de los restantes miembros del hogar.

Intimidad de la pareja

Conocemos ya la cámara conyugal, con sus arcones, sus cortinas, sus imágenes, sus bancos, sus escabeles, su lecho, su picaporte y su llave. O mejor dicho, sus llaves. Última etapa de lo privado, los cofres, los famosos arcones del ajuar, se hallan en efecto frecuentemente provistos de cerraduras que los inventarios no se olvidan nunca de señalar. Sabemos, por ejemplo, que el ajuar de Bartolo de Castelfiorentino y de Catherina, su esposa, disponía en su alcoba en 1380 de un largo cofre-banco *(cassapanca)* y de un baúl, respectivamente provistos de tres y dos cerraduras, así como, en la antecámara, de dos cofres-banco todavía más largos, equipado cada uno de ellos con seis cerraduras, más otro baúl con dos. Esta lista no tiene nada de excepcional, ni en este nivel de riqueza ni, aunque menos abastecida, en los ambientes modestos. Apenas si hay un ajuar de artesanos que no cuente con su cofre con cerradura.

Esta alcoba calurosa, su habitación propia, agrada a los esposos. Se quedan allí con frecuencia, al anochecer, por ejemplo, después de la cena. El marido instruye a su joven esposa que le escucha con deferencia. Ella le lava los pies (Sacchetti) o le despioja (los cuentistas reservan este episodio para los campesinos). La esposa se atreve; evoca sus desvelos, las pequeñas fricciones del hogar salen a relucir: "No tengo nada que ponerme, tú te olvidas de mí (…). Fulanita está mejor vestida que yo, y Menganita se ve mucho más honrada, todo el mundo me encuentra ridícula (…). ¿Qué le estabas contando a la vecina?, ¿y a la criada?" (fra Paolino). Luego las cosas vuelven a su cauce. Se habla de los problemas del hogar, de las relaciones, de los hijos (Alberti). Prosiguen entre ellos dos las conversaciones de la velada familiar. No faltan cosas de que hablar.

Es la hora del sueño o de la ternura. Comienzan los preparativos de la noche. Algunas parejas jóvenes, una vez bien atrancada la puerta, inauguran así, de rodillas, su vida en la intimidad; piden a Dios la prosperidad, la fecundidad (muchos hijos varones), la riqueza, el honor, la virtud (Alberti). Normalmente, las cofradías y los directores de conciencia hacen de la plegaria de la noche una obligación para sus devotos, pero apenas si hablan de la pareja, y se ignora la difusión de semejante devoción en los hogares.

Los esposos se ponen a su gusto. El marido, en mangas de camisa; su mujer, más o menos ligera de ropa o incluso desnuda bajo la suya, acaban de dejarlo todo en orden (Sacchetti). Las buenas carnes de la esposa, que ya nada disimula, excitan la vena del marido: "¿Sabes lo que me han dicho esta tarde? ¡Que cuando te vas a aliviar, no puedes limpiarte lo que estoy pensando!". La última engarrada (Sacchetti).

Agotados por su jornada de trabajo, ciertos maridos caen de inmediato en el sueño. Tanto peor para la intimidad conyugal. Pero, afortunadamente, no todos están en el mismo caso. Los moralistas y los predicadores dedicaron a estos momentos de intimidad muchas investigaciones suspicaces, muchas llamadas de atención e innumerables reglamentaciones llenas de minucias. Los cuentistas, por su parte, no desaprovecharon esta ocasión de bromas atrevidas. Sentenciosos o humorísticos, sus testimonios respectivos no dejan por ello de introducirnos, cada uno a su manera, en la intimidad espontáneamente vivida por la pareja.

Los preliminares carecen de importancia. Los *ragionamenti amorosi* en que los esposos se entretienen preceden al momento de desnudarse. La desnudez tiene su fascinación. Se refiere, no obstante, el ejemplo de un marido (gentilhombre florentino) incapaz, sin mirarle a los ojos, de reconocer la desnudez de su mujer. Cuestión de pudor: algunas esposas sólo acceden a sus maridos en camisa. Los médicos vinculan los embarazos felices y los hijos hermosos a la excitación y plenitud, antes de la unión, del deseo femenino: *farsi ardentemente desiderare*. Lo que significa corroborar esos hábitos y propensiones de las parejas a los *toccamenti… de la bocca… et con la mano* denunciados por san Bernardino.

Los cuentistas y las comadres pregonan el mayor escepticismo a propósito de la virginidad de las muchachas antes del matrimonio. En los chismorreos de la cocina todo el mundo está seguro, cuando un criado toma mujer, de que "el señor Laverga ha entrado en Negra Mota sin derramar sangre y con gran placer de los vecinos" (Boccaccio). La cocina se equivoca probablemente cuando se trata de las señoritas de la burguesía. Casadas muy jóvenes (dieciséis/dieciocho años) y muy vigiladas, la plaza fuerte de su virtud no habrá abierto nunca sus puertas antes del sí. Las primeras noches tendrían que resultar traumatizantes para aquellas jóvenes doncellas, casadas deliberadamente sin ninguna información. Luego las esposas adquieren toda la *astuzia* y la *malizia* convenientes. A través de las reticencias de los moralistas se adivina que las parejas de entonces conocían y utilizaban las posiciones que una larga connivencia amorosa lleva consigo. El imbécil de Calendrino, al que sus camaradas

le han hecho creer que está embarazado, hace así el amor con su mujer: *“Non vuoi stare altro che disopra”* (Boccaccio).

Ante la insistencia de los moralistas, se comprende también que la práctica de la sodomía conyugal se hallaba muy difundida, en amplia proporción según parece (y probablemente reciente) a comienzos del siglo XV en las ciudades toscanas. Los predicadores incriminan la enorme ingenuidad de ciertas jóvenes esposas totalmente sumisas a gestos cuyo alcance ignoran por completo. Hay que pensar también en la educación, demasiado femenina, recibida por los muchachos, en su prolongado celibato, etcétera, y poner en relación con todo ello la práctica de los procedimientos contraceptivos *(¿coitus interruptus?)* cuya existencia revela con mayor o menor seguridad la situación demográfica, al menos entre las mujeres maduras (de más de treinta años) de la pequeña burguesía y el artesanado (puesto que sus maternidades se detienen mucho antes de su menopausia).

Los cuentistas se extienden sobre los éxitos sexuales de los hombres, que expresan de buena gana en “salmos” o en *Pater*, en homenaje a los clérigos y monjes, campeones de la categoría. Uno de éstos habría recitado seis salmos durante su noche y dos por la mañana. Exceso de devoción más clerical que marital.

De acuerdo con las creencias médicas transmitidas por las tradiciones orales y por los memorialistas, los momentos de feliz descanso consecutivos al acto conyugal ha de vivirlos la esposa en absoluto reposo, si quiere tener hijos: hay que tener cuidado hasta con el simple estornudo que haría saltar la semilla fuera del vaso. Si no los quiere, está en libertad de estornudar; puede hacerlo con todas sus ganas y agitarse todo lo que pueda.

La promiscuidad reinante en las chozas campesinas más pobres —una sola pieza, a veces un solo lecho familiar— había alterado profundamente sin duda alguna la manera de vivir la intimidad de la pareja y el pudor de los hijos.

Una habitación para cada uno

Si volvemos a las casas burguesas, la multiplicación de las piezas permite con frecuencia darles una habitación a los adultos célibes y a veces incluso una a cada uno. En la élite burguesa, un número indeterminado pero importante de individuos dispone así de un marco para su vida personal y disfruta pronto de él. Estas alcobas individuales están equipadas como las de los amos, o poco les falta: puerta con picaporte y cerrojo, cofres con cerradura (comprobados, por ejemplo, en una alcoba de amigos, y en un cuarto de sirvienta), lámparas, bancos, escabeles, a veces imágenes y chimenea, y por supuesto, lecho con todo su servicio de ropa. Se despliega en ellas un confort efectivo, adecuado para proporcionar un marco agradable a la independencia de cada uno, aunque no pueda decirse que la haya suscitado. Preservar y desarrollar la propia vida personal parece ser, en el siglo XV, un objetivo que data de hace mucho tiempo. La multiplicación de las habitaciones viene

a coronar y acelerar un movimiento más antiguo. Sea de ello lo que sea, vivir a su gusto en un hogar no es una utopía completa en los siglos XIV y XV. ¿Cómo se organiza esta vida personal?

Alberti les recomienda al marido y a la mujer que tengan cada uno su propia habitación, a fin de evitarse mutuamente incomodidades (enfermedades, calores excesivos, alumbramientos, etcétera). Una puerta pondrá las dos piezas en comunicación a fin de favorecer el encuentro de los esposos sin alertar a los indiscretos. La prerrogativa de una alcoba particular, caliente y silenciosa, resulta aún más indispensable para un anciano, añade el autor. Pero se impone también y primordialmente, prosigue Alberti, para cualquier cabeza de familia, sobre todo si pertenece a un alto linaje. La alcoba es el lugar de lo secreto donde, solo frente a sus objetos más preciosos y a sus documentos familiares, el padre nutre en su contemplación y su consulta su orgullo familiar y su actividad. Frente a esas "cosas (los documentos familiares) sagradas y religiosas", el padre, en su alcoba, personifica a un sacerdote que celebra en su templo una liturgia conmemorativa y propiciatoria. Anejo a la alcoba podrá haber también un despacho *(studio)*, lugar también secreto y sagrado, donde el padre, entre otras cosas, redactará sus memorias celosamente reservadas a su descendencia. Del enaltecimiento de lo privado paterno depende, desde esta perspectiva, el mantenimiento de la tradición familiar en su autenticidad y su calor. Alberti, según es habitual en él, da a sus recomendaciones un énfasis un tanto teatral, pero lo que él preconiza, un ámbito privado exclusivo del padre, se venía practicando desde el siglo XIV y estaba probablemente bastante difundido. Los padres disponen de su propia habitación, separada de la de su esposa, costumbre subrayada en la buena burguesía por los cuentistas (Boccaccio) y por los inventarios (1381). Más adelante (siglo XV), la existencia de los *studi* queda señalada en numerosos palacios.

Estos cuartos masculinos no tienen el monopolio de los libros familiares, que es verdad que se los encuentra —y no forzosamente bajo llave— en habitaciones, quizá reservadas al marido (en dos ocasiones), pero también en alcobas grandes de dos o tres lechos a disposición de todos (tres casos), en antecámaras (un caso), a veces incluso en todas las alcobas (un caso), sin ningún secreto ni reverencia sagrada, al menos aparente. Pero con estas reservas, no es menos cierto que los padres poseen su rincón propio en que proteger sus papeles familiares y otros libros, conservados con aquéllos (Tito Livio, Salustio, la *Crónica* de Villani, todos ellos citados en nuestros inventarios), y que vemos a estos caballeros sacarlos de los cofres, abrirlos sobre las mesas de escribir y leerlos con atención, el sábado por la tarde, por ejemplo (Sacchetti) o por la noche. En su vida corriente, los cabezas de familia tuvieron por tanto, a partir del siglo XIV, recintos adecuados en sus propias casas en los que podía aislarse, y ocupaciones personales que les interesaban y les cultivaban, sin que por ello perdieran de vista su familia ni su linaje, la solicitud por los cuales explica a veces su retiro.

También la esposa dispone de sus momentos de soledad, a veces impuestos, a veces buscados. Puede suceder que tenga su alcoba aparte, bien de forma permanente, bien provisionalmente. No escasean los testimonios sobre este retiro más o menos voluntario. Las damas de más alta alcurnia, como Lucrezia, la madre de Lorenzo de Médicis, tienen su habitación, pero el caso se presenta también con cierta frecuencia en la buena burguesía de Nápoles, de Florencia o de Venecia. Sucede también que se den circunstancias que impongan una separación o un aislamiento temporales. En caso de enfermedad, por ejemplo, parece normal que una joven se haga disponer una cama en un lugar separado, en aquella alcoba de la planta baja, por poner un caso, que hemos visto reservada para los huéspedes y que se halla con frecuencia desocupada (Pecorone). Los alumbramientos llevan también a la esposa a acostarse durante algún tiempo aparte. Estos espacios propios que ellas mismas se adjudican en el propio seno de la pareja permiten a las damas de buena posición proporcionarse momentos de retiro, repetirlos y prolongarlos con tanta mayor facilidad cuanto que no existe ninguna labor que venga a añadirse a su responsabilidad de ama de casa. Desde la perspectiva de santificación personal que se proponen algunas de estas patricias (y/o sus directores), la alcoba, espacio místico, adquiere significación de capilla, de clausura y refugio contra el mundo. Se equipa la alcoba con un reclinatorio, se añade un crucifijo a las imágenes de la Virgen que la adornan y la esposa acude allí a rezar de rodillas muchas veces a lo largo del día. También allí es donde busca en la lectura y la oración un refugio contra las conversaciones ociosas de después de comer. Tocada por la gracia, después de una juventud de fornicaciones, santa Margarita de Cortona se aísla en su alcoba para llorar en ella. Pero se trata de mujeres excepcionales. Las demás, menos piadosas y menos hostiles al mundo, encuentran en este recinto cerrado de su vida privada actividades más humanas. La alcoba es ante todo el lugar de los sentimientos y de lo secreto, aspecto muy subrayado por los cuentistas. La tonalidad cultural y sagrada puesta de relieve a propósito del marido se desdibuja ahora a favor de una atmósfera más sentimental. Sola con sus cofres, la esposa saca sus cartas, las relee, responde a ellas, evoca a su marido ausente o a su amante: se enternece. Separada del que ama, Madonna Fiammetta se retira con frecuencia a su alcoba: “Más a gusto sola que acompañada (…), abría un cofre y sacaba uno por uno los objetos que le habían pertenecido, contemplándolos con el mismo deseo que si hubiese sido él mismo; los miraba una y otra vez, y los abrazaba conteniendo mis lágrimas (…). Después de lo cual volvía a tomar en mis manos sus innumerables cartas y volvía a sentir al releerlas un consuelo parecido al que habría experimentado hablando con él”. Pero las matronas que pueblan las ciudades son más robustas y más realistas que las de las novelas. Permanecen en su alcoba, solas o con su doncella, si es que la tienen, para actividades más ligadas a su responsabilidad: escribir, desde luego, a su marido o a sus hijos, pero sin dedicarse forzosamente a gimotear y sobre cuestiones en las que los sentimientos sólo intervienen en una exigua proporción: salud, y sobre todo gestión; preparar y redactar el correo

relacionado con negocios que ellas mismas han montado, negocios a veces sorprendentemente complejos y numerosos (especulación a escala menor sobre lino, tejidos, artículos de comercio, etcétera); estudiar y desembrollar los considerables problemas de gestión que incumben a las mujeres cuyos maridos están ausentes y a las viudas; de manera más femenina y más privada, dedicarse a todos los cuidados del tocador, incluidas las pruebas de ropa.

Las enfermedades y sobre todo los alumbramientos son las ocasiones, siempre en el ámbito privado de la alcoba, de actividades que corren a cargo del grupo doméstico de las mujeres: preparación de platos apetitosos, de baños calientes para reconfortar a la recién parida, de canciones para su entretenimiento, etcétera; sin contar las muchas otras fiestas que alegrarán sin duda la *brigata*.

Pero el mundo privado de la esposa no puede alejar de evocarnos el del marido. Desde su habitación, que es un poco su despacho, la esposa dirige y combina ciertas actividades de las que es corresponsable con él (administración del hogar, educación) o que son propias de ella (pequeños trueques entre mujeres); más adelante, la penetración de los gustos humanistas en el gabinete de las damas lo amueblará de libros y de esos pupitres que vemos en las *Anunciaciones* de fines del siglo XV. Pero, a imagen de su alcoba, más íntima y más acogedora, la esposa le da a su universo privado una tonalidad más doméstica, más frívola también (¡ah; los vestidos, las modas!) o a veces, por el contrario, más mística; más tierna, en una palabra, más sensible: se llora más en ella. Pero también se sabe reír; la esposa acostumbra a estar sola en su alcoba menos veces que el marido en la suya; niños, niñas, criadas, nodrizas constituyen a su alrededor una corte indiscreta y molesta que la ocupa pese a todo, la ayuda y la reconforta. Todo ello, por supuesto, en los medios acomodados urbanos. En el resto, las mujeres trabajan durante toda la jornada y estas consideraciones sobre el espacio privado las dejarían con la boca abierta.

El lugar de los hijos

Los hijos pequeños comparten en buena proporción el destino de su madre. Pero sólo en parte, porque en la burguesía las criaturas sólo excepcionalmente son amamantadas por su madre. Se confía los bebés a nodrizas, de las que apenas la cuarta parte (23%) se hallan instaladas en casa de sus patronos. En la proporción de tres por cuatro, los niños pequeños pasan sus primeros años lejos de sus padres, e incluso en una proporción mayor puesto que el 53% de los mismos sólo al cabo de dieciocho meses por lo menos vuelven al seno de sus familias. Un memorialista nos habla de que su padre le hace permanecer con su nodriza nada menos que hasta los doce años.

Pero más pronto o más tarde, si es que han sobrevivido, sus padres los recuperan y vuelven a reintegrarse en la vida privada familiar. Tienen sus cunas, construidas y equipadas muy sencillamente (con un ligero colchón), y se las coloca junto al lecho

de sus padres, a veces incluso encima de él. Se trata, en este último caso, de un simple armazón de madera sumariamente acondicionado, suspendido del techo por cuerdas y que se balancea como una hamaca (Simone Martini, siglo XIV). Las habitaciones en que los inventarios sitúan estos reducidos muebles (alcoba de amigos, cuarto de *cocina*, trastero), indican dónde se los guarda más que dónde se los utiliza, salvo si una nodriza ocupa la *camera di cucina* (cuarto de criada). En cualquier caso, ninguna de las cunas mencionadas en nuestros inventarios se encontraba en la alcoba de la madre. Al niño no se lo introduce en su cuna en la alcoba materna más que durante el tiempo que va desde su retorno de casa de la nodriza hasta el momento excitante de ir con los mayores, en suma por poco tiempo. Los pañales, las mantillas y la canastilla de la primera edad se hallan en la mayoría de los casos al alcance de la mano de la madre (antecámara, alcoba) y bajo su vigilancia, como si fuera quien hubiese de controlar personalmente (con nodriza o sin ella) el estado y el empleo de la canastilla, que es con frecuencia abundante (cincuenta camisas de niño contadas en un solo cofre) y bien cuidada.

Francesco di Barberino, moralista del siglo XIV, prodiga innumerables consejos atentos y sensibles a propósito de la solicitud por los niños pequeños. Pero se dirige a la nodriza; ¿los seguía esta honrada campesina? ¿Los conocía siquiera? ¿Correspondían a las prácticas usuales en el pueblo?

En ambiente popular o campesino, la mortalidad infantil es considerable con ocasión de las pestes (1348-1430). Desde entonces, y más aún a partir del siglo XV, el infanticidio (por sofocación) no es un fenómeno excepcional, y los abandonos se han vuelto tan numerosos como para provocar la creación de hospicios (San Gallo, Innocenti, 1445, en Florencia), generadores a su vez de nuevos abandonos. Los recién nacidos, sobre todo de sexo femenino, son demasiado frágiles, a veces escasamente deseados, para que el afecto real que se les prodiga resista a las graves estrecheces de la pobreza.

Las actitudes cambian con respecto a los niños que ya pueden andar y muy pronto hablar. Cuando regresan de casa de la nodriza es cuando los retoños de la burguesía ocupan realmente su puesto en la existencia privada familiar. La conservación de cunas de diferentes tamaños pone de manifiesto que estos pequeños muebles no se reservaban a los primeros años, pero parece que el niño tenía acceso enseguida a una cama, que compartía con sus hermanos, con sus hermanas, con alguno de sus padres o con toda la familia (hasta seis personas juntas), según los casos, las circunstancias y los medios sociales. Giovanni Dominici presenta al niño a partir de entonces como un pequeño ser adulado y colmado —en las familias acomodadas— de cuidados y de mimos; todo el mundo le abraza, según nos cuenta, le chupetea o le acuna con canciones; los cuentos de brujas y otros que no lo son le producen una impresión de delicioso terror; en su rincón de juguetes tiene caballos de balancín, tamboriles y tambores, pájaros de madera o de cerámica multicolor, etcétera; todos los regalos de un entorno que rivaliza en lindezas. ¿Niño mimado? Algunos inventarios lo

confirman a primera vista, ya que revelan la existencia en los cofres de la alcoba materna de una cantidad enorme de trajes con los que vestir maravillosamente al diminuto rey de la casa: vestuario variado, abundante, sólido, soberbiamente colorista y rutilante de botones de plata (ciento setenta sobre las diferentes piezas de un solo vestuario infantil).

Pero la descripción de Giovanni Dominici, dirigida a una muy alta dama, no puede aplicarse según parece, ni siquiera en la burguesía, más que a un número limitado de familias. Los hijos de un peletero, por ejemplo, de acuerdo con su inventario, no disponen para ellos dos más que de una capa y de cuatro túnicas negras, sólo una de ellas forrada, y la hija de un alguacil no tiene en su guardarropa, aparte de cuatro camisas, más que una bata de casa, dos túnicas sencillas y una falda ligera, todo ello de lana muy común. Y en general, la mención de juguetes caros es rarísima. Cualesquiera que sean los sentimientos de que se les hace objeto, sobre lo que habré de volver, los niños ricos no se hallan forzosamente mimados, aun cuando la educación es cierto que se suavizó al filo del siglo XV. Por lo que se refiere a los niños del pueblo, su guardarropa es aún más pobre, y nunca se habla de sus juguetes.

La inserción de los niños pequeños en el mundo privado de la familia se lleva, por tanto, a cabo, por regla general, de manera sencilla y a veces un tanto áspera. El niño disfruta por supuesto de sus juegos y sus juguetes sin pretensiones, y no se le escatima la ternura. Pero como comparte muy pronto la alcoba y aun la cama de sus hermanos mayores, empieza enseguida a participar de sus ocupaciones y cuidados. Cuanto más pobre es un niño, antes se acaba la despreocupación de la niñez: encontramos a niñas de seis a ocho años colocadas como criadas.

Hemos de añadir una última sombra al cuadro (intencionado) de Giovanni Dominici aunque se refiere a la élite más favorecida. Atención, dicen algunos expertos de la época, a la vinculación del niño con su nodriza, esa madrecita afectuosa y solícita, si se continúa confiándolo a ella después del destete. Semejante vinculación podría debilitar el amor dirigido naturalmente hacia la madre y aun debilitarlo en forma duradera.

Adolescentes y “jóvenes”

A medida que crecen, chicos y chicas van adquiriendo su personalidad; muchos de ellos trabajan desde jóvenes. Ganan dinero. ¿Tienen ocasión de vivir con más independencia a pesar de seguir viviendo en el hogar paterno?

Los jóvenes célibes no siempre tienen derecho a un lecho personal. Vemos —pero es un caso particular— a tres jóvenes ermitaños florentinos compartiendo la misma cama (en la que una noche duerme una cuarta persona: su confesor). La práctica del lecho compartido es frecuente entre los pobres y en el campo. No obstante, disponer de su propia cama es cosa corriente incluso entre gente artesana. Ejemplos de esto son abundantes en los cuentistas. Catalina de Siena, vigésima cuarta hija de un

tintorero en una familia de veinticinco hermanos, tiene su cama individual por lo menos desde los catorce años, y tanto mejor para las otras hermanas dispensadas de compartir su lecho, porque Catalina ha sustituido el colchón por unas tablas. Dormir solo en su cama no siempre es sinónimo de aislamiento, cuando hay varios lechos colocados en la misma alcoba. El alguacil municipal cuya vivienda nos es conocida en 1390, y que dispone de dos habitaciones, había instalado sus tres camas en una de ellas, y una de las camas tenía cortinas. La misma santa Catalina comparte durante algunos meses la habitación de uno de sus hermanos. Pero la gente joven quiere estar sola y suele conseguirlo. Catalina, a fuerza de insistencia, acaba por obtener una alcoba aislada; pieza de la que únicamente su deplorable obstinación en rechazar todo matrimonio la había privado a título de sanción; y son muchos los jóvenes y las muchachas que disponen como ella de su alcoba individual, en la ciudad y a veces también en los medios rurales. Esta afortunada conquista es tan propicia para la expansión de una vida espiritual interiorizada como para la de una vida sentimental. Hay niños que adquieren muy pronto el hábito de una plegaria personal (Inés de Montepulciano, Catalina de Siena), mientras que otros, entre sus hermanos mayores, recitan entre sí, de dos en dos, en secreto, esos otros salmos de que nos hablan los cuentistas. En fin, en esas alcobas es donde los jóvenes humanistas, lo mismo en la ciudad que en sus propiedades del campo, ordenan y utilizan sus libros y su escritorio.

El aliciente de una vida privada juvenil así entendida no desintegra el mundo privado de la familia. Los hijos mayores son puestos a contribución por sus padres, llevan a cabo determinados servicios. A los siete años, santa Catalina es enviada ya a hacer recados; a los trece, la meten en la cocina (como humillación); desde que tiene fuerzas para ello, recorre los dos tramos de escalera de su domicilio llevando a su espalda hasta el granero los fardos que acaba de descargar en el umbral un mulo o un asno. Para Francesco di Barberino, es normal que una hija de comerciantes (aunque sean ricos) colabore en todas las faenas del hogar en las que anda metida un ama de casa, o sea (según precisa Paolo da Certaldo) hacer el pan, cocinar, lavar, preparar las camas, y todas las labores de hilo, de tela y de aguja, así como hilar, zurcir o bordar escarcelas, como las hijas de caballeros o de jueces. En cuanto a las muchachas del pueblo, campesinas o semejantes, su trabajo será el de una sirvienta, ni más ni menos. También los muchachos pueden resultar útiles. Después de haber sido pequeños recaderos durante la niñez, adquieren enseguida más autoridad. Morelli relata elogiosamente la historia de un primo suyo, un chaval de doce a catorce años, capaz de llevar por sí solo toda la intendencia de la familia, mientras las veinte personas que la componían se habían refugiado en Bolonia, huyendo de Florencia, con ocasión de una peste.

Como es natural, los servicios, la vida corriente y hasta la misma vida profesional de los jóvenes se hallan bajo el control de los padres. Todas las iniciativas domésticas, incluso las puramente privadas (emplazamiento de una cama, dormir en

una terraza) están sometidas a la autoridad paterna. Sobre todo cuando se trata de muchachas, en cuyo caso la alcoba, la cama, el cerrojo, el peinado, las ocupaciones domésticas, todo está reglamentado por los padres (tal es el caso de santa Catalina de Siena). Lo mismo se diga a propósito de la elección de oficio: los contratos de aprendizaje los cierra el padre y desde luego es él quien los decide. En términos más amplios, esto es cierto también para la gestión de la fortuna perteneciente al hijo, cualquiera que sea el medio de apropiación de tal fortuna: donación, salario, herencia o compra; la *paterna potestas* permite que el padre controle la gestión y el uso de todo esto. Por más que con frecuencia la emancipación venga a atenuar semejante poder.

La presión familiar se acentúa con ocasión del matrimonio. Se halla en juego algo demasiado importante para dejarle campo libre a la decisión puramente privada del interesado. Primera cuestión: ¿casarse o no casarse? En la respuesta, es opinión unánime, la familia tiene mucho que decir. Hay muchos jóvenes (al menos en los ambientes acomodados) que son reticentes a tomar una mujer: es algo demasiado costoso, demasiado fastidioso, demasiado pesado. Alberti, que deplora semejante estado de cosas, predica la firmeza: “Hay que inducir a los jóvenes a casarse mediante la persuasión, los razonamientos o las recompensas; por medio de cualquier argumento, medio o artificio”. Y sigue todo un plan de discurso muy bien argumentado. Ya puede adivinarse lo que eran las innumerables discusiones, arrebatos y lágrimas de que los hogares fueron testigos por esta causa. Con respecto a las muchachas, se anda con menos contemplaciones. Cuando Catalina participa a su madre su voto irrevocable de castidad y le enseña sus cabellos cortados al rape, Monna Lapa está a punto de ahogarse de furor. La indignación es general: reproches y humillaciones llueven día tras día. Se le advierte: “Aunque se te destroce el corazón, tendrás que casarte”. Entonces se la priva de su habitación, se le quita la llave, la libertad y se la manda como fregona a la cocina. No está en juego sólo la muchacha, lo está toda la familia: la joven es una maravilla, todo permite esperar una alianza matrimonial muy halagüeña, un “gran yerno”.

Una vez conseguida —o arrancada— la aquiescencia del interesado, queda por resolver la segunda cuestión: ¿con quién? Otro objeto de conciliábulos y de intervenciones. Pero en este caso se trata de la apertura del mundo privado familiar al de los otros, y ya volveremos sobre ello.

Hay, sin embargo, ocasiones en que los hijos mayores célibes consiguen ablandar o relajar la autoridad paterna, y en las cuales recuperan parcialmente su autonomía o bien se asocian al ejercicio de la autoridad del *pater familias*. En el plano teórico, la opinión general, corroborada poco a poco por los estatutos urbanos (a pesar de la letra de la ley romana), les reconoce a los hijos una participación en el *dominium* (ejercicio de la autoridad) sobre el patrimonio paterno. En el terreno práctico, la situación es aún más clara. En los medios rurales, los hijos se asocian con el padre en la redacción de los contratos, por ejemplo de aparcería, y en la gestión. Los hermanos intervienen

y toman a veces partido con toda energía con ocasión del matrimonio de sus hermanas (como lo hacen en Siena los de la joven Catalina). El umbral se sitúa en este caso en los catorce años, edad en la que el muchacho puede comprometerse o asociarse en determinadas responsabilidades, en las asambleas aldeanas, por ejemplo. Y además, se apoyan unos a otros. Existe una connivencia entre hermanas, entre hermanos. En resumen, al crecer, los hijos procuran forjarse un mundo privado que no se reduzca simplemente al refugio de la alcoba cerrada, sino que implique el ejercicio autónomo de algunas responsabilidades.

A pesar de los frenos de la costumbre y las reticencias de los padres, los muchachos acceden al menos en parte a esta forma superior de vida privada. Las tentativas brotan por todas partes: piedad, sexo, trabajo personal, alianzas matrimoniales. No todas ellas se ven coronadas por el éxito. Pero desembocan con más facilidad en él cuando los jóvenes pueden unirse con otros grupos que constituyen otros tantos espacios privados de sustitución: las cofradías, las bandas de jóvenes, el aprendizaje en las tiendas. Todos estos grupos mal conocidos, pero numerosos, contribuyen con sus ritos, con sus alborotos, a integrar a los jóvenes en otras comunidades privadas y, gracias a todo ello, poco a poco, en esa otra comunidad superior que es la gran colectividad urbana. Para las muchachas, en cambio, la esperanza de una emancipación activa es débil, por no decir nula. Salvo que se refugien en la plegaria, el misticismo o esa decisión libre que es el rechazo del matrimonio. Situación ésta acentuada además por la corriente de misoginia siempre vigorosa en muchos hogares tradicionales, tal como nos lo ilustran diversos memorialistas (Paolo da Certaldo y otros). La joven tiene que vivir, por supuesto, y su aspecto vestimentario tiene que hallarse de acuerdo con el nivel de su familia. Pero nada de delicadezas, y ni pensar en que salga de casa, salvo en circunstancias precisas y calibradas. Al menos ésa es la norma de conducta, ampliamente difundida, y no sólo en los ambientes burgueses.

Envejecer en casa y entre los demás

La vejez es una realidad cambiante para los contemporáneos. Dante la hace comenzar a los cuarenta y cinco años. Palmieri, a los cincuenta y seis: hasta entonces habla de *virilitá*. Esto en lo que concierne a la vejez, que constituye el inicio pero no el término de la declinación. La verdadera vejez, la nuestra, la cuarta edad, la decrepitud (término de la época), se sitúa, en opinión de Dante, en los setenta, lo que viene a coincidir con el parecer de Palmieri. Adoptar para definir la vejez los cuarenta y cinco o incluso los cincuenta y cinco años equivale a incidir ampliamente en la población de los padres e incluso de los padres jóvenes, puesto que las edades de los padres de hijos de menos de un año, en la Toscana de 1427, oscilan entre los treinta y los cincuenta años, y su edad media es de cuarenta. Apenas si a los cincuenta y seis años empieza un hombre a conocer a los hijos de sus hijos, sus nietos de nombre y de

linaje. Desplacemos, por tanto, nuestra atención sobre los individuos más venerables, sobre los de sesenta y cinco/setenta y más años, los verdaderos viejos que cristalizan efectivamente los sentimientos y las actitudes suscitadas por la edad avanzada.

Su número no es muy elevado (3,8% de la población de Prato en 1371, 4,8 en Florencia en 1480), pero las circunstancias les favorecen en determinados momentos y llegan a representar un 10% de los campesinos toscanos en 1427. Por estas fechas, su presencia se deja sentir sobre todo en el pueblo y la pequeña burguesía, en donde su proporción alcanza y sobrepasa el 11%, mientras que es más discreta en los medios opulentos donde su techo se sitúa en el 3 a 4%. Pero su número no está en proporción con su papel familiar, sobre todo en los ambientes verdaderamente acomodados, así como en el campo. En estos dos casos, el anciano, siempre cabeza de la familia, dirige con frecuencia hogares muy amplios, donde cohabitan con él uno o varios matrimonios de hijos con sus correspondientes nietos. Con respecto a estos patriarcas, los memorialistas como Alberti manifiestan un gran respeto y animan vivamente a que se les consulte, se les escuche y se les obedezca en razón de su experiencia. Insisten también en que se ponga mucho cuidado en el confort de su alcoba. En la realidad, la actitud de la familia ante el anciano es más ambigua, y el respeto, en ciertos momentos, hace agua por todas partes. Su mujer, que a veces se ha casado en segundas nupcias y es aún joven, puede estar ya cansada de un hombre no muy fogoso, tal vez repugnante y naturalmente celoso, si hemos de fiarnos del éxito entre los cuentistas (Boccaccio, Sacchetti) de este papel de repertorio. El cambista Lippo del Sega, entonces de sesenta y cuatro años, registra con despecho en su memorial las injurias con que lo abruma su joven esposa que le llama *vecchio rimbambito* (viejo chocho) y le echa en cara, dice él, que *“il cesso dove ella cacava era più bello (…) que la mia bocca”*. En cuanto a los hijos, la tutela inacabable de este fósil se convierte con frecuencia en un peso sobre ellos, y los documentos abundan en las desavenencias que semejante situación trae consigo en las familias. Pero la cotidianidad de los ancianos es más sosegada; la edad, como en todas partes, los vuelve locuaces y debieron de animar no pocas veladas junto a la lumbre mucho mejor de como lo hacía, según Alberti, impulsado por la adulación general, aquel inagotable pelmazo de Giannozzo.

La situación de las mujeres ancianas era, sin duda, más dura. Las viudas jóvenes tienen poder y autoridad, aunque hayan de compartirlos con los tutores de sus hijos, y a veces incluso con los hermanos del marido. Pero son poco numerosas: los hogares dirigidos por viudas de menos de treinta y ocho años no representan en Florencia, en 1427, más que el 1,6%, y ni siquiera el 1% en el campo. La posición de las viudas al frente de las familias se deteriora cuando son mujeres de edad, caso mucho más frecuente. En Florencia también, los hogares dirigidos por una viuda de más de cincuenta y ocho años alcanzan el 8,4% en la ciudad y el 5% en el campo. Sólo que estos hogares no tienen la consistencia de los otros: apenas si cuentan con dos personas, y su patrimonio medio (urbano) es extremadamente bajo (alrededor de 200

florines frente a los 800 florines de los hogares masculinos). Envejecer, para una mujer, significa afrontar la viudez (un 48% de las florentinas son viudas a los sesenta años, un 53% a los sesenta y cinco, un 75% a los setenta), la soledad y la pobreza, salvo si se encuentra un mezquino albergue en el hogar de un hijo. Escuchemos a una anciana confiándose a una joven: "Cuando somos viejas, ¿para qué servimos, si no es para remover las cenizas del hogar? Cuando somos viejas, nosotras las mujeres, nadie quiere vernos, ni el marido siquiera. Se nos larga a la cocina, a pasar revista a las ollas y a las cacerolas y a contarle nuestras tonterías al gato. Y esto no es todo. Hay letrillas que se burlan de nosotras: los buenos bocados para Juanona, las cortezas viejas para las viejas cortezonas, ¡y si todo se redujera a esto!". Envejecer, para una mujer, equivale a contemplar cómo se desintegra a su alrededor la vida privada doméstica. En el mejor de los casos, equivale a sentirse importuna en el hogar que te acoge, dejada a un lado, como un trasto entre otros, sin que una ternura intacta aún consiga despertar eco alguno. ¿Quejas fundadas? ¿Jeremiadas sin razón? ¿Cómo saberlo? Los padecimientos del hambre y del frío son a veces mucho menos duros que las heridas y los desiertos del afecto.

La vida privada de los sirvientes

La familia, dice Alberti, comprende sus propios miembros y los sirvientes. Los hogares burgueses no emplean en Florencia, durante el siglo XV, más que unos efectivos reducidos, muy inferiores a la marea doméstica que invadirá las casas en el siglo XVI (16,7% de la población florentina en 1552). Los grandes palacios renacentistas en particular sólo movilizan un equipo muy restringido. Si el servicio de la vasta familia ampliada de Giovanni Rucellai requiere en su palacio su buena media docena de personas (y cinco la de Francesco Datini), una casa normal, incluso en la alta burguesía, se contenta con dos o tres domésticos, cifra que encontramos también entre los médicos y los notarios, los jueces y los comerciantes. Si descendemos en la escala social, artesanos, tenderos, revendedores, gentes todas ellas del *popolo medio*, no tienen a su servicio más que una persona, por lo general una sirvienta. En Pisa, en 1428-1429, las servidumbres numerosas son aún más raras; y, en este caso también, se las reserva ante todo para el servicio de la casa. Abundantes o escasos, los domésticos no dejan de subrayar su presencia constante en muchos hogares. ¿Cómo se integran en ellos?

Su juventud es una ventaja. Se ha podido calcular que en Florencia, en 1427, entre los sirvientes conocidos, un 40% de los hombres (456) y un 39% de las muchachas (280) tenían entre ocho y diecisiete años. Cuando los criados son tan próximos en edad a los niños de la casa, se los trata como a éstos: con severidad —se les pega—, pero en la medida de lo posible con justicia, y hasta con magnanimidad —no se los zurra por pequeñas faltas, se los perdona—. Tales son al menos las consignas de los memorialistas (Paolo da Certaldo, Alberti, Giovanni Rucellai).

Diferentes tareas aguardan a esta gente joven. Diversidad que subraya el vocabulario al distinguir entre *famulus, domicellus, fante,* nodriza, camarera, *ragazzo,* y es probable que ello lleve consigo una penetración desigual de cada uno de ellos en el ámbito privado familiar. Si se trata de sirvientas, cuando en una casa hay varias, la camarera estará por definición más cerca que las otras de la existencia privada de su señora. Pero semejante distinción carece de objeto en las familias donde sólo se tiene a una criada para todo, y son las más numerosas. Sean camareras o criadas, en cuanto cumplen los quince años, y hasta los treinta (la categoría más numerosa), la dueña de la casa (casada alrededor de los dieciocho años) encuentra en ellas las compañeras de su misma edad que resulta tentador convertir en confidentes cuando el destino os confina en un espacio sin horizonte y sin apertura, compartido con un marido bastante viejo, muy severo y la mayor parte de los días ausente. Confidentes, cómplices también en las escapadas sentimentales de la patrona; aunque se trata de chismes habituales entre los cuentistas y que se hallan desprovistos de cualquier consistencia estadística. Con mayor o menor familiaridad o respeto, la camarera o la criada es requerida constantemente para asistir a su señora en los momentos más íntimos —tocador, baños, reconocimientos—, y es en todo instante la compañera calificada del ámbito privado propiamente femenino.

En Florencia, a fines del siglo XIV, los amos acomodados alojan convenientemente a sus domésticos, a los que se les reserva con frecuencia una alcoba cerca de la cocina o en alguna otra parte de la casa. Esta habitación hace también a veces de trastero; en ella pueden almacenarse los objetos más heteróclitos (provisiones, muebles viejos, leña y todo tipo de materiales, etcétera), mientras que artesas y otros muebles le dan un cierto aire de *office*. Pero está siempre equipada con una cama, provista a su vez de su juego completo de ropa (como la de los patronos), y a veces con sillas. Tanto este juego de cama como la restante ropa de los domésticos (paños, toallas, manteles) son más ordinarios y a veces están más usados que los de los amos, y el ama de casa se ocupa de tenerlo todo ordenado en sus arcones y de controlar por sí misma su uso, pero no hay que ver en ello ninguna humillación particular: también a los hijos se los trata con la misma simplicidad, y el ama es la que guarda bajo llave toda la ropa de la casa.

Vigilados, y eventualmente castigados, no por ello dejan los domésticos de tener derecho al buen trato y a las atenciones. También se anudan con ellos lazos recíprocos de afecto, sobre todo con las nodrizas. Hay sirvientes que se vinculan al hogar, que envejecen en él, y el amo no se olvidará de recompensar semejante vinculación en su testamento, añadiendo al puñado de libras habitualmente repartidas entre sus familiares unas disposiciones especiales en favor de los viejos que le han sido fieles: vestidos de buen tejido, monedas de oro o parcelas de tierra. Incluso no es raro que prevea para ellos vida y abrigo en casa de sus herederos, tratamiento que recuerda incluso el de las viudas. Para el mantenimiento de esta concordia entre amo y domésticos, y del mismo modo que lo hacen para con los hijos, los moralistas son

pródigos en consejos deontológicos dirigidos a unos y a otros. Francesco di Barberino insiste en los deberes de la *cameriera* tan peligrosamente introducida en el corazón de la vida privada doméstica: que sea deferente, limpia, casta, sincera (nada de adulaciones a su señora), apegada a los niños y sobre todo discreta, discreta, ¡extremadamente discreta!

Los esclavos domésticos

Con buena voluntad mutua y advertencias, no todas las dificultades quedaban barridas. La inserción de los domésticos en la vida privada es demasiado artificial como para llevarse a efecto y perdurar sin complicaciones. Las disposiciones teñidas de bondad tomadas por los amos y más arriba indicadas encubren a veces el simple deber —recordado por el confesor— de satisfacer emolumentos impagados de tiempo atrás. Y hay otras muchas fricciones que sofocan, sin llegar siempre a extinguir del todo, las relaciones de afecto entre amos y criados. Las quejas de los amos llueven por todas partes, y los domésticos incompetentes, perezosos, cazurros y sin honradez llenan las conversaciones y las correspondencias (la de Margherita Datini, por ejemplo); las criadas guapas son demasiado coquetas (a juicio de la señora), las “viejas tarascas” que las reemplazan demasiado feas (a juicio de los señores). Pero si los domésticos escribieran, les reprocharían a sus amos brutalidad, avaricia, lascivia y para de contar. Los rencores salen a flote y se vuelven rancios: “Aunque lo viera colgado de la horca, no daría un ochavo por salvarlo, porque es un redomado mentiroso (…) lleno hasta reventar de vicios y de bellaquería”, escribe exasperada Margherita Datini, a propósito de un sirviente. Parece en definitiva que la desconfianza puede con amos y criados (recíprocamente), a juzgar por la facilidad con la que se cambia de criado (o de amo). En principio, un criado se ajusta mediante contrato notarial, en el que se precisa la duración del servicio, que puede llegar a los seis años (el caso más frecuente en Génova). En realidad, el contrato no se practica ni se respeta en todas partes. De treinta contratos conocidos en el siglo XV por las *ricordanze* de tres familias florentinas sólo hay cuatro de más de un año. Las criadas (de ellas se trata sobre todo) permanecen normalmente en servicio entre tres y seis años, mientras que la estancia usual (media) es de cuatro meses.

En semejantes condiciones, el servicio doméstico, asegurado en su mayor parte por gente mercenaria, entraña para los amos la sucesiva incursión en su más íntimo ámbito privado —la alcoba— de testigos sin benevolencia cuya indiscreción podría propalar no pocos secretos. De ahí las llaves, cuyo manojo no debe abandonar nunca el cinturón de la dueña de la casa; los arcones, o ese espacio privado individual que es la alcoba de cada uno de los esposos. Y aún quedan los secretos de los sentimientos, y de los cuerpos, ofrecidos a la indiscreción, a los comentarios, a las habladurías de decenas de observadores efímeros (una doncella asiste al baño y al momento de acostarse de los recién casados —desnudos ambos— en un fresco de San

Gimignano). Los señores se preocupan por sus sentimientos y sus aventuras, que desean mantener fuera del alcance de los demás, pero se diría que son indiferentes a los eventuales chismes sobre su desnudez. Los verdaderos secretos son los de las familias y las fortunas.

En las grandes casas conviene que no olvidemos que con los domésticos libres coexiste una categoría inferior de sirvientes, la de los esclavos *(servi)*. Estos esclavos (orientales) se emplean también en los campos sicilianos y españoles, pero la gestión y la ostentación domésticas los han introducido en mayor proporción en la vida privada de la familia urbana. Un censo enumera en Génova, en 1458, más de dos mil de estos infortunados. Se trata sobre todo, en una proporción aplastante, de mujeres (97,5%), casi todas ellas empleadas como criadas en las familias, donde es frecuente que se las prefiera a las libres por razones de economía (el precio de compra de las más caras no sobrepasa los seis años de emolumentos de una sirvienta normalmente pagada). En Venecia, en Florencia y en otras ciudades, las esclavas son numerosas y por lo general se las emplea como criadas.

Adquirir y albergar a una esclava no deja de tener sus consecuencias sobre la vida privada. En el momento de su adquisición, estas desgraciadas son aún jóvenes (entre las 340 esclavas compradas en Florencia —y registradas— de 1366 a 1397, el 40% no tiene todavía veintitrés años) y se hallan totalmente desamparadas; en la casa, todo el mundo les da órdenes, todo el mundo les pega (amo, señora, hijos mayores), y los testimonios de los procesos en que comparecen nos las presentan viviendo con frecuencia bajo el temor a los golpes. Pero luego, a medida que pasan los meses y a pesar de los golpes, estas pobres muchachas van adquiriendo más seguridad y más importancia, en la medida en que se introducen más íntimamente en la vida privada de su señora. Sin escapar a la tutela general, las esclavas se vinculan sobre todo a la esposa. Una costumbre tácita, difundida en ciertas ciudades (Friuli, Ragusa) les impone a las mujeres acomodadas el empleo de una esclava, y donde la costumbre no es tan imperiosa, en Génova o en Venecia, la esclava-sirvienta es un elemento esencial del prestigio de las nobles y ricas matronas. Al vivir día tras día con sus amas, estas humildes compañeras se introducen cada vez más en su intimidad. Naturalmente, los trabajos más despreciados y los más fatigosos son para ellas y no para la criada eventual. Pero también se les puede encomendar ocupaciones más apacibles, como la costura, que lleva consigo la charla. A algunas se las utiliza como amas de cría. En 1460, una cierta María, esclava de tenderos florentinos, se queda sola en la casa a lo largo de todo un día. Se la ve penetrar por su cuenta, en múltiples ocasiones, en la alcoba de su señora; sabe dónde se guarda el cofre de las joyas y le echa mano a la llave con toda facilidad. Se advierte que se halla totalmente familiarizada con este santuario de la vida privada —la alcoba— sin provocar en absoluto la desconfianza de sus amos. Incluso cabe que éstos se encariñen con una esclava abnegada y diligente hasta el punto de confiar ampliamente en ella para la

gestión de su hogar. Alessandra Strozzi embroma en numerosas ocasiones a su hijo Felipe a este propósito (1463).

En el seno de la vida privada familiar, sucede que una esclava puede hacerse también con un medio privado personal, empresa facilitada por la prolongación de su servicio que, si no es revendida, puede vincularla durante largos años a una misma familia, al contrario de lo que ocurre con las sirvientas libres (aunque no siempre sea éste el caso). Incluso se le puede adjudicar una habitación particular. A muchas esclavas se las relega bajo los tejados, en una buhardilla atestada de provisiones y de muebles en desuso (Florencia, 1393). Se las puede alojar también, lo que ya es una solución preferible, en la misma sala donde su cama (que no se describe: ¿tienen una?) linda con la leña y los materiales de construcción (Florencia, 1390). Notemos que al menos duermen solas. Y hay otras que tienen derecho a un alojamiento más decente, a una verdadera alcoba. “Mi alcoba”, dicen ellas mismas. En esta habitación privada es donde vemos a una de ellas (Florencia, 1450), mientras guarda sus propios vestidos. Por supuesto, se trata de efectos muy sencillos, pero idénticos a las prendas domésticas de sus señoras, si se deja a un lado su antigüedad y la calidad de su tejido. Esta misma muchacha dispone con toda independencia de su guardarropa, que ella misma utiliza, ordena, y puede incluso deshacer. Se la ve también deambulando por la ciudad, intercambiando visitas con sus amigos —libres o liberados— sin tener que rendir cuentas a nadie.

Sólo que esta presencia enquistada en la intimidad de los hogares no deja a veces de provocar un buen número de indisposiciones en ellos. Los hay que soportan mal un comportamiento extraño, a veces hostil, y que pone de manifiesto gustos, opciones, un secreto, unas rebeldías, cosas inquietantes todas ellas, que expresa también la búsqueda de un ámbito privado indócil que contrasta con el conformismo habitual de los restantes miembros del hogar. El traumatismo que ha dejado marcada la captura, y luego el desarraigo, de los esclavos, ha perturbado el carácter de muchos de ellos. Eso es algo que no se les perdona. Se condena lo que su comportamiento tiene de exótico. Se les reprochan las lagunas de una educación que jamás recibieron, sus risas, sus mentiras, sus querellas… su olor. En fin, las esposas tienen miedo a los estragos que provocan en los sentidos de sus maridos esos cuerpos jóvenes cargados con todo el atractivo del exotismo: entre una cuarta parte y un tercio de los niños confinados a los hospicios florentinos de *trovatelli* (de expósitos) hacia 1430-1445 son hijos de mujeres esclavas y, por tanto, hijos también de sus patronos burgueses. Tampoco suele ser posible mantener de por vida en casa, en una dependencia privada de tipo infantil, a adultos ávidos de una autonomía, de una existencia privada que en definitiva sólo podría acabar expresándose en la seducción, la protesta, la violencia o, fenómeno frecuente, la huida. A fin de cuentas, son muchos los esclavos que acaban convirtiéndose en libertos.

Las otras solidaridades privadas

El espacio privado ampliado, un programa

En los medios favorecidos —acomodados y no únicamente aristocráticos— y sobre todo urbanos, el sentimiento de lo privado desborda del matrimonio mismo o la pareja sobre la parentela. Esta particular connivencia, reforzada por el afecto, se manifiesta con mayor vigor respecto del núcleo de primos hermanos *(fratelli germani)*, tíos o sobrinos en compañía de los cuales se ha desenvuelto con frecuencia, en un mismo hogar ensanchado, una parte de la infancia. A ellos —hermanos e íntimos— es a los que se reserva el luto, llevado en negro por las viudas, los hermanos y las cuñadas. Pero semejante alianza sobrepasa este núcleo privilegiado. Alberti y los otros memorialistas toscanos —cuyas *ricordanze* son en su totalidad otras tantas celebraciones consagradas a sus *gens*— nos ofrecen constantemente pruebas de ello.

En Florencia, Génova o Bolonia, en todas partes, hay una infinidad de elementos que sostienen esta unión entre parientes y al mismo tiempo la simbolizan, elementos que no todos se reducen a los siglos XIV-XV, sino muy al contrario. Un nombre de familia (el atributo más difundido siempre) distingue los linajes, como un sello de garantía que acredita su comunidad de sangre. Con el linaje se transmite un reducido número de nombres propios (o dentro de la rama, que es un segmento del linaje) al hilo de las generaciones, ya que se considera que cada nombre propio proporciona al recién nacido el recuerdo y más aún la fuerza vital del *consors* que lo llevaba con anterioridad. Un blasón común al linaje y que lo decora todo —armas, vestimenta, casas, capillas, frontales de altar, catafalcos, estandartes— le rememora a cada uno la antigüedad (supuesta), el poder y el valor de la casa en cuestión. Tierras, inmuebles y bienes altamente simbólicos (torres, plazas, calles, capillas, iglesias de patronato), poseídos en común, mantienen una solidaridad sin gran importancia en el plano económico (el resto del patrimonio se ha dividido al hilo de las sucesiones), pero capital para la conciencia de sí misma propia de la parentela. El linaje posee además, en la iglesia a la que se dirigen sus devociones y que se halla siempre decorada con sus famosos blasones, altares, capillas y tumbas que cristalizan la devoción familiar en torno de los mismos santos, de las mismas ceremonias y de los mismos difuntos. Como coronación de todo, la memoria de los ancestros comunes no muere en sus descendientes (cada vez más alejados unos de otros a medida que van pasando las generaciones), y todos los medios son buenos, durante los siglos XIV y XV, para reavivarla y mantenerla. En Florencia concretamente, los memorialistas rivalizan entre sí sobre quién será capaz de remontarse más lejos tras las huellas del primer antepasado conocido. Giovanni Morelli, por ejemplo, abre sus memorias *(ricordi)* —inauguradas por él hacia 1400— con la evocación de un ancestro que vivía en 1170 y cuyo bisabuelo llega a nombrar. Y las mansiones comienzan a poblarse, después de

1450, con retratos de antepasados realizados en pintura o en busto, a los que se añade, a partir de 1480, un número "infinito" (Vasari) de mascarillas mortuorias depositadas por doquier —sobre las chimeneas, las puertas, las ventanas, las cornisas, etcétera—, mascarillas "tan naturales que parecían vivas". Todos estos rostros que animan, espían y amplifican el ámbito privado estricto de la casa remiten a cada uno, permanentemente, desde la pequeña célula de la familia actual al cuerpo más vasto que la engloba, al linaje.

El parentesco aproxima; crea solidaridades; pero no necesariamente intimidad. En el linaje en su sentido amplio hay primos a los que no se ha visto jamás y que sólo marginalmente o por excepción participan en vuestra vida privada. La solidaridad de linaje no produce sin más ni más intimidad privada. Al contrario, hay amigos a los que se está viendo constantemente o vecinos muy cercanos a los que se admite en el círculo de lo privado más inmediata y normalmente. Conviene, por tanto, definir con mayor precisión, en el elenco, por así decir, de los posibles candidatos a la intimidad de la vida privada ampliada, a aquéllos que penetran realmente en ella, así como los lugares y las ocasiones de semejante intimidad.

El agasajo, la familiaridad, la confianza —que lleva consigo (sin que sean cosas del todo idénticas) la verdadera intimidad privada—, hay que extenderlas lo más ampliamente posible entre los candidatos presentados más arriba. Es lo que afirman, con llamativa unanimidad, los memorialistas florentinos del siglo XV. Obsesionados como se hallan por los problemas fiscales y por los albures de una política regida por un exiguo número de familias, les parece que la constitución de una extensa red de solidaridades próximas y afectuosas es el mejor bastión contra la arbitrariedad y las vicisitudes de la fortuna. Giovanni Rucellai se convierte en el elocuente abogado de esta manera de ver (enormemente extendida) en el memorial que dirige a los suyos: "En nuestra ciudad de Florencia, debo haceros esta indispensable advertencia, no es posible conservar las propias riquezas sin inmensas dificultades (¡los impuestos!) (…). No veo otro remedio para defenderse de todo ello que guardarse con todo cuidado de hacerse enemigos —un enemigo es más nocivo que cuatro amigos por útiles que sean—; en segundo lugar, hallarse en buenos, mejor en excelentes términos con sus *consortes* (personas de su linaje), sus aliados, sus vecinos y el conjunto de las gentes de su estandarte (barrio); no tengo nada de qué quejarme de todos ellos; me han servido siempre en las desgravaciones fiscales conseguidas entre los miembros de la misma enseña, me han echado una mano y han tenido compasión de mí. Y, en semejantes ocasiones, los buenos amigos y los parientes devotos son muy útiles; te mantienen la cabeza fuera del agua cuando te vas a hundir y te salvan del peligro (…). Y para que estéis en las mejores relaciones con conciudadanos, parientes y amigos, os exhorto, mis queridos hijos, a que seáis buenos, justos, honestos, virtuosos, y a que os entreguéis a las buenas obras… a fin de haceros querer. No os exhorto menos a que sirváis con la mayor liberalidad a vuestros amigos verdaderamente justos, honestos y buenos. Yo no vacilaría en hacerles préstamos o

regalos, en depositar en ellos mi plena confianza, compartiendo con ellos todos mis proyectos, mis éxitos y mis fracasos (sin desdeñar la adquisición de nuevos amigos) (…). Y he de hablaros aún de las peticiones de servicio que podrían dirigiros, lo que sucede todos los días, las gentes de vuestro linaje. En mi opinión es vuestro deber ayudarlas, no ya con vuestro dinero sino con vuestro sudor y vuestra sangre, con todo lo que podáis, hasta con vuestra vida misma, cuando os vaya en ello el honor de vuestra casa y de vuestro linaje”.

Y la exhortación prosigue, añadiendo algunos matices a lo que precede, aunque el sentido del pasaje no puede ser más claro. Su propio interés bien entendido (la mutua defensa contra el fisco) lleva a las familias a sobrepasar las simples relaciones de cortesía a fin de multiplicar a su alrededor vinculaciones más estrechas, más cálidas, más existenciales, dentro y fuera de la familia entendida en el sentido amplio. Estos lazos son muy especialmente íntimos con el linaje *(casa)*, merecedor sin excepción de que se le sacrifique todo, y con los amigos más cercanos, dignos de que se les confíe todo. Pero hallarse “en los mejores términos” con los demás (conciudadanos, aliados, amigos restantes), quiere decir tratarlos a ellos también con una gran intimidad, introducirlos —mediante un almuerzo, una confidencia, una serie de cartas o de visitas— en la vida privada. Este proyecto de vida es un importante y rico comerciante quien lo define. Pero se ha formado en un ambiente en el que los problemas fiscales y políticos que asedian a este comerciante son los mismos para todos (o casi los mismos). Cuando se le lee, se adquiere conciencia del interés cada vez más actual que tienen todos los hogares de abrir ampliamente su intimidad a su alrededor a fin de convertir su ámbito privado ampliado en una fortaleza contra una invasora solicitud pública.

Así las cosas, este programa —por justificado que se halle— no es más que un proyecto, un deseo de difícil realización, lleno de abnegación y evidentemente utópico. Las ocasiones de ampliar espontáneamente el propio espacio privado y de abrir a otros su mundo privado no faltan ciertamente en la vida corriente, pero son a la vez más simples, más modestas, más selectivas y con frecuencia más discontinuas. Comencemos por ellas antes de examinar el ensanchamiento de lo privado que habrían podido provocar eventualmente las necesidades, fiscales o no.

El espacio del ensanchamiento de lo privado

La simple configuración del espacio urbano, así como la del espacio campesino, son favorables al establecimiento de lazos privados amplios que unen diversos hogares del mismo linaje o de linajes diferentes. Estos espacios de la vida privada en su más amplia dimensión favorecen ante todo a la nobleza y a los magnates. Desde hace mucho tiempo, en las ciudades italianas, las grandes familias vienen construyendo sus torres, y luego sus mansiones en un espacio reducido que cada una de ellas ha colonizado y a veces fortificado. El grupo familiar se arraiga en un barrio.

Semejante disposición y la solidaridad de vecindad resultante de la misma ya no se rompen, en los siglos XIV y XV, ni en Florencia —donde las casas de las grandes *casate*, apiñadas a veces en torno de una torre, de una iglesia, de una *loggia*, de una plazoleta, siguen estando estrechamente próximas unas de otras—, ni en Pisa, ni en Siena —donde los *castellani*, conjuntos de edificios que forman un bloque, fortificados y agrupados en torno de un palacio, continúan abrigando en el siglo XIV las principales *consorterie* (alrededor de una torre central)—, ni en Génova —donde los *alberghi* (grandes familias y sus clientelas) tienen siempre, en el Quattrocento, sus mansiones urbanas concentradas en el interior de un barrio o cuartel determinado a veces reducido—, ni en el extrarradio de Génova —donde estas mismas familias se preocupan igualmente de mantener una vecindad no menos estrecha en estas sus residencias rurales: en 1447, los Spinola disponen de dieciocho casas en Quarto—. Hay familias campesinas que imitan a los nobles: en algunas aldeas toscanas pueden encontrarse verdaderos caseríos o barrios rurales construidos poco a poco durante el siglo XIV, por parentelas que se iban ampliando, a fin de poder mantenerse agrupadas.

De este modo se formaban células individualizadas, a veces realmente aisladas —mediante murallas a través de un dédalo de callejuelas—, y en el siglo XIV seguían conservando aún, en su mayoría, su carácter y su originalidad, en Génova, en Siena y en los barrios viejos de Florencia. Una solidaridad hecha de familiaridad, de connivencia, de alianzas y de intereses comunes unía a sus habitantes, lo mismo si eran miembros de la *consorteria* o del linaje, sus clientes, o sus amigos, que si no pasaban de ser sus arrendatarios, salvo que, caso frecuente entre los pobres, se tratara de alquileres de breve duración. Una sociabilidad de este tipo lleva consigo muy normalmente encuentros, discusiones, charlas, que no es raro que se hallen encuadradas en estructuras públicas (diversas asambleas de parroquia, de estandarte, etcétera) pero que siguen siendo puramente privadas la mayor parte de las veces, o por las ocasiones y la espontaneidad, o por los contenidos informales de sus conversaciones.

A fin de hacer posibles tales encuentros se utilizaban equipamientos a veces muy sencillos. En las viviendas acomodadas en las que entre la calle y el espacio privado estricto del hogar se interpone la planta baja, la sala que en ella se halla dispuesta con frecuencia, parece precisamente destinada a estos encuentros más abiertos de la ampliación de la vida privada. El inventario de Piero Mostardi (Florencia, hacia 1390) enumera en ella bancos, taburetes (de quince a veinte plazas sentadas entre todos ellos), mesas, jarros, garrafas, vasos, material destinado evidentemente a refrescar a las *brigate*, tanto más cuanto que la sala da a la *volta* donde seiscientos litros de vino blanco y tinto aguardan a que se los beban. Para los días cálidos, en que gusta tomar el fresco fuera, hay bancos de obra dispuestos a lo largo de las casas. Todo el mundo puede sentarse en ellos, al abrigo a veces de un saledizo. Las plazoletas de los *castellani* sieneses y de los bloques familiares florentinos están con frecuencia rodeadas de ellos, como otras tantas ágoras en miniatura abiertas a todas

las conversaciones. Los claustros, el pozo común, la tahona, el atrio de la iglesia, la taberna (para los hombres), he aquí otras tantas ocasiones de seguir intercambiando entre vecinos opiniones, bromas o charlas de cualquier género. Pero los dos monumentos más típicos de la solidaridad familiar del linaje, de su clientela y de sus vecinos, son la iglesia parroquial, alternativamente centro sagrado (durante las ceremonias) y profano (en los intervalos), y la *loggia*, vasto local abierto al mismo nivel que la calle, con arcadas bajo las que los hombres de la familia y del clan (raras veces los otros) se reúnen para charlar, discutir, arbitrar sus protestas, gestionar sus bienes (recibiendo a vasallos y granjeros) y pasear. En Génova hay algunas *loggie* abiertas a todo el mundo; se las frecuenta incluso ya caída la noche.

Las mansiones rurales aristocráticas, consideradas aparte, constituyen con frecuencia también espacios muy adecuados, y a veces deliciosos, para largas convivencias privadas. En su libro *De re aedificatoria* (Sobre la arquitectura), L. B. Alberti describe su modelo ideal y su uso, bajo este título tan prometedor: “Sobre la villa de los señores y de las personas nobles con todas sus partes y su mejor emplazamiento”. Y he aquí sus consejos: que pueda disfrutarse desde ella de una amplia vista y que se halle rodeada de jardines adecuados para la pesca y la caza. “Abarcará varias partes: unas accesibles a todo el mundo, otras abiertas sólo a un círculo más restringido y algunas, en fin, reservadas sólo a la intimidad”. Las primeras, dispuestas sobre el modelo de las mansiones suntuosas, consistirán en praderas inmensas apropiadas para servir de marco a carreras de carros y de caballos. Las segundas ofrecerán a las *brigate* paseos, baños, praderas, avenidas, *loggie*; los viejos podrán allí pasearse y la *famiglia* solazarse, *famiglia* muy amplia que comprende al matrimonio, su parentela, y el servicio, sin olvidar a los huéspedes de paso, incluidos también en la *famiglia*. Esta segunda parte de la mansión, espacio tipo de la vida privada en su sentido amplio, comprenderá también, dispuestas en torno del *cortile*, diversas *sale*, de invierno, de verano, de entretiempo —las primeras con calefacción—, todas ellas espaciosas y agradables. Las habitaciones dispuestas cerca de la entrada estarán a disposición de los huéspedes. Y a continuación Alberti nos hace entrar en el ámbito privado más estricto de la familia.

Un modelo así soñado sólo en raras ocasiones se habrá llevado a efecto con semejante lujo, y únicamente por obra de príncipes, pero no por ello deja de corresponder a una sensibilidad y a un gusto manifestado por la gente rica en Italia, aunque con mayor modestia, desde el siglo XIV. Se inspira en una práctica general que ha contribuido a amplificar y embellecer. Los Peruzzi, ilustres banqueros florentinos, preparan en 1310-1320 una residencia campestre recientemente adquirida por ellos a las puertas de Florencia, y trazan un jardín de placer, amenizado con estanques y fuentes, y cerrado por unos altos muros. A finales de siglo, la propiedad de los Alberti es tan famosa por sus encantos que se la denomina *il Paradiso*. Se han plantado junto a las fuentes bosquecillos de árboles de resina perfumada (pinos, cipreses) y en las praderas que los circundan pastan animales “extraños y

maravillosos”. Era allí donde se reunían las *brigate* florentinas (*il Paradiso* se hallaba a las puertas de Florencia), como lo hacían en los jardines igualmente perfumados de las campiñas napolitana, genovesa o veneciana.

Conquista juvenil de espacios privados propios

La familiaridad amistosa que distingue el mundo privado en sentido amplio nace en Italia, como en todas partes, desde la niñez, y se difunde, como en todas partes, en los juegos. La chavalería del barrio forma bandas en las que los muchachos intervienen junto con las chicas, sin ninguna preocupación por los medios sociales; el hijo de un rico comerciante puede ser la pareja de la hija de un simple sastre, sin que esta excelente camaradería escandalice a nadie (Florencia, siglo XIV). Por lo demás, en esta misma ciudad, las chicas van a la escuela igual que los chicos (práctica comprobada en 1338), lo que amplía y prolonga más allá de los juegos las ocasiones de camaradería. No sabemos si las escuelas son mixtas, pero los jóvenes se relacionan con más facilidad con camaradas del mismo sexo, por inclinación, por pudor o por obediencia, cuando entra en juego la intimidad. La joven Catalina Benincasa (bien es cierto que asustada más que cualquier otra por la presencia masculina que rehuía) formó a su alrededor un grupo fiel de compañeras, y la ocupación predilecta de aquellas jovencitas, en la excitación deliciosa que les procuraba la perfección prohibida, consistía en azotarse en secreto. Juego, complicidad, secreto, se trata en todo esto del primer descubrimiento por los jóvenes de un mundo privado suyo, pero también de simientes que darán su fruto en el futuro. Las solidaridades que entonces se forjan (y no solamente a causa de las disciplinas) entre toda esta gente joven llamada con frecuencia a volverse a encontrar más adelante —no dejan de ser vecinos unos de otros— se evocan y se invocan de buena gana andando el tiempo en caso de apuro: “Cuando éramos todavía unos chiquillos, éramos ya camaradas y amigos, tú lo sabes muy bien” (Florencia, 1415). He aquí un argumento de peso, cuando se trata, como en este caso, de encontrar un apoyo. Estas solidaridades cuentan y forman una de las bases más sólidas del amplio mundo privado que más adelante se organizará en torno a los adultos.

La solidaridad de los adolescentes (a partir de los doce/catorce años) prolonga la de los niños, en forma más vigorosa y más autónoma. Francesco di Barberino les reconoce a las chicas —salvo a las más encopetadas, hijas de príncipe o de rey— la libertad de decidir sobre las compañeras de su edad y de su barrio. Los frescos (*Buongoverno*, Siena, 1338) nos las muestran danzando y cantando al son de unos tamboriles —cuando no los prohíben los reglamentos de policía—. Los muchachos gozan de mayor libertad para poder escapar al medio familiar y forjarse así un mundo privado marginal y complementario. También ellos cantan y danzan entre sí (y con las chicas); los magníficos parques del extrarradio ofrecen innumerables ocasiones de esparcimiento a los jóvenes mimados de la aristocracia noble, comerciante y

burguesa tan bien representados por los chicos y chicas presumidos y cultos del *Decamerón*. Se les ve también jugando al ajedrez, a las damas, paseando o coqueteando junto a las fuentes, etcétera. También habría que evocar las cacerías, las expediciones militares, etcétera, que los movilizan a todos juntos después de los dieciocho años. En el clima más pacífico y plebeyo de las ciudades y los pueblos, los muchachos siguen la costumbre universal de la connivencia juvenil, con su lenguaje subido de color y sus historias sensuales que sólo las familias exigentes y de férrea estructura pueden combatir con éxito en sus hijos. Por el contrario, el joven marido de Bonaventura Benincasa (hermana de santa Catalina), "privado de sus padres (había) frecuentado con regularidad a los jóvenes de su edad; estos muchachos, sin ningún reparo en sus conversaciones, se dejaban llevar con más frecuencia de lo conveniente a expresiones muy groseras y él (el joven marido) no se quedaba atrás". ¡Pobre Bonaventura, tan bien educada y tan triste! (Siena, 1360).

Entre estos buenos mozos se organizan auténticas bandas, que ya hemos presentado más arriba, con su nombre, sus ritos, sus grescas y sus escándalos (Florencia, 1420). Unas veces estables, otras surgidas como por generación espontánea, estas bandas constituyen sorprendentes cajas de resonancia para las emociones de los adultos y temibles fermentos de alborotos. Con ocasión de la ejecución de un gibelino, vemos, por ejemplo, cómo una banda de *fanciulli* (chiquillos y adolescentes) se apodera del cadáver, lo arrastra hasta su casa, le corta las manos, juega a la pelota con ellas y logra impedir durante cuatro días que se cierre su fosa (Florencia, 1381).

Con más sosiego y cotidianidad, la gente joven trabaja y se gana la vida. Su ambiente profesional los inicia en un mundo privado diferente —el patrón, la patrona, los aprendices de la tienda o del taller donde suelen alojarse (el padre de santa Catalina tiene alojados en su casa a sus aprendices)—, y su salario, muy sustancial a partir de 1348, estimula sus gustos o sus aspiraciones comunes: salir, vestir bien, seguir la moda. Sí, la moda. Como por doquier, la cuestión capital de los chicos son las chicas, las estrategias de la seducción, las exhibiciones ante las casas, las *brigate* en plan de expedición amorosa, las serenatas, las victorias saboreadas y comentadas entre íntimos. La moda es también la fiesta. Ricos o menos ricos, toda esta muchachada es la yesca que se enciende inmediatamente con la perspectiva de fiestas y justas, y cuyas llamas se levantan con las que se organizan constantemente un poco por todas partes, en Toscana, en Génova y más aún quizá en Venecia, donde despliegan toda su fastuosidad en Treviso (ataque y defensa del Castello d'Amore), en Padua, y sobre todo en la misma Venecia, que animan prácticamente a lo largo de todo el año.

En medio de este tipo de emulación de pandilla, los adolescentes no tratan de romper un ámbito privado infantil para emerger al mundo adulto de la vida pública. Lo que hacen es multiplicar a su alrededor las experiencias de medios diferentes, sólo que reconstruyendo a cada momento el espacio y el sabor de lo privado. Situarse —

gracias al trabajo, a la fiesta, etcétera— fuera del campo permanente del control de los padres, he aquí una conquista del espacio privado personal sin duda esencial desde esta época para los jóvenes. A unos muchachos que se ven frustrados hasta los veintisiete o veintiocho años en la consecución del modelo admitido y establecido de vida privada, a saber la vida en pareja del matrimonio, sólo la desenvoltura del lenguaje y las conquistas (masculinas o femeninas) les aportan las compensaciones soñadas o reales de siempre. Para unos jóvenes ciudadanos todavía mal integrados en las instituciones, las bandas constituyen igualmente un contrapoder que los rige, pero sin desvelar sus reglas, y que sigue siendo un asunto privado suyo. Al crecer, los adolescentes no buscan en verdad abandonar el mundo privado que los ha encuadrado exclusivamente hasta entonces. Lo que hacen más bien es multiplicar las experiencias de nuevos mundos privados, yuxtapuestos —cada uno con su espacio, su amplitud, sus reglas, sus ritos, su secreto— y a la vez colectivos, en los que la presencia de sus camaradas sostiene la afirmación personal sin vejarla.

Las relaciones privadas de los matrimonios

Para las parejas casadas, la ampliación de la apertura de su intimidad se lleva a cabo de manera más sencilla y completamente cotidiana. Se trata de una sociabilidad que tiene como marco esos espacios próximos a la vivienda conyugal que han quedado definidos más arriba, y se vive de forma más estrecha en medio de las familias aliadas, de los vecinos y de los amigos ya presentados. Se vive también de forma más sencilla.

Los espacios exteriores previstos al efecto —*loggie* de *consorterie*, bancos construidos en las plazas, etcétera— son con frecuencia para los hombres un lugar tácito de encuentro vespertino o matinal, al que todo el mundo acaba por ir con buen tiempo. A los más famosos (Mercato Nuovo, Santa Apolonia, en Florencia) acude la gente de todas partes, y la numerosa concurrencia forma un círculo en ellos. Pero la gente prefiere a veces la intimidad mucho más sencilla de las bancas que flanquean su casa, y es aquí donde se reúne generalmente al atardecer con sus vecinos, *como è d'usanza*. Los viejos evocan su pasado, sus viajes, el extranjero, etcétera (Boccaccio). Se ríen a carcajadas *dicendosi novelle* (Sacchetti). Pero sobre todo se prefiere hablar de las mujeres; hay noches en que se diría que todo el mundo se dedica a meterse con la esposa del vecino; otras en que a lo mejor se organiza una animada conversación en torno del tema: cómo el hombre, en sus relaciones íntimas con su esposa, acaba siempre por ceder (Sacchetti). Las conversaciones se prolongan también lo suyo en las *loggie* aristocráticas, y ello desde por la mañana, entre los hombres que se encuentran allí *a cerchio*. Pero también salen a relucir a veces los asuntos del municipio, y en este caso la vida privada del linaje nos lleva al dominio público.

Se reciben muchas visitas en casa y la gente se desplaza de buena gana de una casa a otra. Los niños van a saludar a sus abuelos, las madres, “como es su

costumbre, van a casa de sus hijas casadas para informarse de si todo va bien” (Siena, 1360). Las primas se visitan entre sí. “Constancia (una prima) viene con frecuencia a casa a charlar conmigo” (Alessandra Strozzi, 1459). Los *consortes* se encuentran por necesidad en todo momento en esos bloques que los albergan, y cualquier incidente, por pequeño que sea, contribuye a hacer cristalizar enseguida su solidaridad. Basta que una muchacha Acciaiuoli grite por diversión “¡Socorro!” en plena noche para que su habitación se llene en un abrir y cerrar de ojos de parientes inquietos, hombres o mujeres (Florencia, siglo XIV). Los amigos se ven mucho también, práctica calurosamente recomendada por L. B. Alberti, y los contactos entre vecinos son incesantes. A lo largo del día, la gente se habla de una puerta a otra, de una a otra ventana (instantáneas recogidas a veces por los pintores) y, entre vecinos, las visitas forman parte de la rutina. Y luego, una vez caída la noche, cuando el tiempo no se presta ya para las conversaciones al aire libre, es normal que unas veladas informales reúnan en una casa a algunas parejas o unas cuantas mujeres, costumbre comprobada en Florencia durante el siglo XIV, así como en Génova, ciudad en la que, en el siglo XV, las matronas dirigen aparentemente el juego, “visitándose recíprocamente y reuniendo gente en sus casas para las veladas”.

La solicitud en torno a los enfermos se vuelve general. Una vez más, es Alberti quien considera como un deber imperioso de todos y cada uno “no abandonar a un enfermo de la familia (…) sino visitarlo y ayudarlo”. Y ésa es sin duda la costumbre. Monna Alessandra Strozzi se nos presenta a la cabecera de sus primas convalecientes. Y sus camaradas rodean afectuosamente al joven humanista Michele Verini antes y después de su operación (1485), y les vemos charlar, jugar y tratar de animarlo con un poco de música. Una solidaridad idéntica se nos manifiesta cada día en torno a los enfermos de todos los medios sociales: el posadero moribundo, el anciano baldado por la gota, el ama de casa con cólicos (la están envenenando). Los viejos compañeros acuden a entretener al gotoso y a comerse un bocadillo; una comadre reconforta a un moribundo “como ellas lo saben hacer” (Sacchetti); las vecinas solícitas arreglan el lecho de la víctima. Esta solidaridad es tan bien acogida y atendida que a veces se instala al enfermo en la alcoba de la planta baja, nivel por excelencia de la ampliación del espacio privado, para tenerlo más cerca de los visitantes (y con frecuencia también para evitar el contagio, pero tal cosa no se reconoce jamás). Sólo el terror desencadenado por las pestes corta en seco (salvo excepciones) semejante asistencia, práctica tan fundamental en el ámbito de la vida privada.

Y si queremos llegar a lo que es tal vez esencial, beber y comer en compañía son otras tantas ocasiones de manifestar y mantener más estrechamente las solidaridades de la vida privada en su más amplio sentido. Un simple jarro, ofrecido en la planta baja, no compromete a gran cosa, y no es raro que se presente la ocasión de beber cerca de casa, para festejar, por ejemplo, la llegada del vino nuevo en la de un amigo (Sacchetti), y tampoco hay nada que impida acoger a desconocidos. Subir a la

primera planta para una verdadera comida es ya un signo de mayor familiaridad, y semejante hospitalidad, ofrecida con frecuencia a parientes, amigos y vecinos del amplio círculo privado —pero no a todos, dada la intimidad que lleva consigo—, les está más estrictamente reservada (salvo en la ostentación de los banquetes). Los curas gustan de recibir a sus parroquianos y tratarlos bien como joviales bebedores que son todos ellos (según los cuentistas). Recíprocamente, se invita también de buena gana a tal o cual sacerdote amigo, o a su cura, y es él quien preside, con el amo de casa a su derecha, flanqueado a su vez de su mujer y de sus hijas. También es posible invitar a los pintores que se tiene contratados, y cabe que la intimidad os lleve a tratar a los amigos mañana y tarde. Pero la invitación a comer se halla reservada sobre todo a la parentela, y se la practica con gusto entre primos en el entorno de los Strozzi, lo mismo a mediodía que por la noche (Florencia, hacia 1450).

En los medios aristocráticos, la movilidad inherente a su género de vida (viajes, estancias en el campo) y a la época (desplazamientos ante las grandes campañas militares, ante la peste) lleva consigo el desarrollo de una hospitalidad más completa. Se invita a pasar la noche y se ve a los huéspedes instalarse para semanas enteras. La alcoba de los amigos está allí a mano, y se la pone gustosamente a disposición de los recién llegados. Alessandra Strozzi se aprovecha a veces de ello en su propio beneficio (en 1449, por ejemplo), lo mismo en casa de su hija, en el Mugello, que en casa de un hermano, que en la de un primo que vive en las cercanías. Pero también es capaz de acoger a otros. La vemos, por ejemplo, recibir con solicitud a un primo hermano de su marido, junto al que trabajan en Nápoles sus dos hijos y que está de paso en Florencia. Le hospeda durante ocho días y pone su sala y su mesa a disposición de toda la muchedumbre de parientes, allegados y amigos que acuden a saludarlo, dándole de comer fastuosamente en todas las ocasiones (Florencia, 1449). La práctica de la hospitalidad no es algo reservado a los burgueses. Las gentes modestas saben también, de acuerdo con sus medios, abrir su casa a sus próximos y a sus amigos. Y a falta de una alcoba para amigos ofrecen un lecho en una alcoba ya ocupada, un puesto en un lecho ya adjudicado o un simple haz de paja en la cuadra.

Apoteosis de la vida privada en su sentido amplio

Por supuesto, la apoteosis de la ampliación del círculo privado coincide con los acontecimientos señalados de una vida personal y familiar, los que exaltan las solidaridades. El entorno próximo proporciona mil cuidados a la futura madre, y la parentela se afana con toda clase de regalos (paños finos, cubiertos de plata, etcétera) junto a la joven recién parida. Se festeja con particular alegría algunos nacimientos, por ejemplo el de Bernardo Velluti, que viene al mundo después de cinco niñas (Florencia, hacia 1330). Toda la familia participa sin duda en esta “gran fiesta”. Los *consortes* no suelen tener tanto que ver con los bautizos, que son en cambio ocasiones aprovechadas para anudar parentescos artificiales: son los vecinos, los clientes y las

relaciones de negocios quienes proporcionan a los padres la inmensa mayoría de sus compadres (Florencia, 1380-1520).

La parentela encuentra ampliamente su lugar y sus derechos con ocasión de los matrimonios. Cuando Giovanni del Bene empieza a dar los pasos adecuados para casar a su hija Caterina preferiría que el asunto no se divulgara. Imposible, le responden. La familia del novio, a la que se comienza a consultar, es tan numerosa, y se siente tan contenta, que no es capaz de callarse la boca (Florencia, 1380). La consulta de los *consortes* (de ambos lados), que es cosa habitual, no es una formalidad, sobre todo si figura entre ellos alguna notabilidad. Donato Velluti cuenta haber sido consultado para el matrimonio de un primo segundo y haber dado su asentimiento, expresión muy fuerte (Florencia, 1350). El día de la ceremonia están también presentes en ella los *consortes*. En Florencia, la entrega del anillo (el intercambio de consentimientos) se hace a veces en la intimidad, ya que el esposo sólo se halla acompañado reglamentariamente por cuatro parientes muy cercanos, pero la parentela vuelve a hacer enseguida su aparición. Hay un rito particular, que tiene lugar el mismo día de las nupcias o al siguiente, y que consiste en que los miembros de la parentela por parte del esposo (hasta unos quince o veinte) le envían a la recién casada los anillos recibidos por ellos en ocasiones semejantes. Remitidos por las mujeres pero manejados por los hombres, estos anillos rituales entronizan a la desposada en su nueva familia y materializan el acogimiento, el de sus hombres y sus mujeres, de sus antiguas generaciones poseedoras ya de estos anillos, a la nueva pareja.

Para la celebración propiamente dicha, que significa la cohabitación de los jóvenes recién casados, se convoca a los miembros del linaje hasta el tercer grado canónico (tíos abuelos, primos hermanos de los padres, primos segundos de los esposos). Están igualmente presentes los amigos, en número indeterminado. Parientes y amigos han contribuido al esplendor de la fiesta enviando provisiones para el banquete (por parte del novio) y obsequios para la esposa (por ambas partes): todo ello con vistas a una compensación. Parientes y amigos participan, por tanto, prioritariamente en el banquete. Imprescindibles para el boato, representan también eficazmente el papel de testigos, como nos lo hace notar un cronista de Módena: su testimonio dará autenticidad al asentimiento de los esposos (Bianchi, siglo XV). La afluencia de los *consortes* y de los amigos y la ostentación general que llevan consigo estas fiestas alcanzan tales extremos que los municipios se inquietan y procuran frenarlas. En Bolonia, en medio de otras muchas prescripciones, se prohíbe invitar a más de veinticuatro damas al banquete, excluidas las de la familia que recibe, y el resto (cortejo de una casa a otra) se reglamenta en proporción (Bolonia, 1401). Florencia, Siena y Módena vienen a proceder del mismo modo.

Los duelos movilizan a los *consortes* tan copiosamente como las bodas. “Todos los parientes, hombres y mujeres” (Sacchetti), se congregan en la casa del difunto, junto con los vecinos. Las mujeres, parientas y vecinas, lloran y gimen junto al

cadáver. El sepelio de un gran personaje puede dar lugar a vociferaciones desgarradoras. Cuando la madre del noble Giovanni di Marco vio llegar a su casa el cuerpo de su hijo (muerto en Orvieto) “se puso a lamentarse con tales gritos, acompañada por todas las mujeres presentes, que se hubiera dicho que había estallado un motín” (Siena, 1394). Después se procede al levantamiento del cadáver y se forma el cortejo funerario, en el que participan naturalmente los *consortes*. Desde el siglo XIII, hay estatutos que reglamentan estos desplazamientos, con la finalidad concreta de limitar los eventuales excesos de la muchedumbre inquietante formada por la parentela. En Ravena, por ejemplo, el duelo se reserva a los parientes más próximos, y las lamentaciones en la iglesia están prohibidas (Ravena, siglo XIII).

No faltan, por tanto, los momentos importantes de la sociabilidad del linaje, y aún podrían citarse otros (primeras misas de jóvenes sacerdotes, investidura de caballeros, etcétera) en los que toman parte muy de cerca todos los parientes y amigos: participan así en la vida privada de la familia, algo que les es común a todos ellos, puesto que, en una ceremonia de armazón, en un matrimonio o en un duelo se encuentra comprometido todo el linaje, en su honor, en su fecundidad o en su supervivencia. Notemos, sin embargo, el puesto de preferencia ocupado en estas ceremonias por las mujeres, por aquéllas en particular que, como la esposa, la madre o la cuñada, no pertenecen propiamente al linaje (o por aquéllas otras que saldrán muy pronto de él cuando se casen). Su participación expresa la de las familias aliadas, que son las suyas. Pero hay también una participación personal que, aunque ritualizada (como la de las plañideras), aporta a estas fiestas de la vida privada en su más amplio círculo un toque particular de espontaneidad personal, de calor y de sensibilidad.

Servicios mutuos

Entre *consortes* y familia se establece, con ocasión de todas estas celebraciones, todo un tejido banal, pero vital, de consejos y de arbitrajes, de intervenciones ante las autoridades o la justicia, de innumerables testimonios de ayuda mutua: otros tantos servicios que vuelven permeable para no pocos *consortes* el espacio privado de los diversos hogares y mantienen entre ellos (no sin fallos, desde luego) determinadas solidaridades e incluso un afecto de tipo a veces patriarcal. El humanista Platina, entre otros, atribuye un gran valor a estos servicios, incluso en las esferas más elevadas, cuando hace que Cosme de Médicis le presente a su nieto Lorenzo el cuadro ideal de las relaciones que rigen la parentela: “Ama a tu hermano; pero ama también a toda su familia: no te limites a estimarla, y llámala también a participar en tus deliberaciones, lo mismo si se trata de asuntos privados que de asuntos públicos. Los consejos familiares serán, con toda verosimilitud, mucho mejores que los de individuos que no tengan ningún lazo de sangre contigo”.

La solidaridad privada a prueba

La solidaridad de los matrimonios, y más aún la de primados y linajes, se ve puesta a prueba con frecuencia. Está amenazada por la movilidad de individuos a los que su profesión lleva muchas veces a desplazarse (y que gustan de hacerlo) o que son víctimas de las sacudidas de la vida política (guerras, exilios, etcétera). Corre también el riesgo de romperse por la muerte de sus miembros y el oscurecimiento de los espíritus, y ello es también grave en un medio donde se piensa que los antepasados siguen viviendo —en la otra vida y en las memorias— y forman parte estrictamente del linaje. Los italianos de los siglos XIV y XV, sobre todo en la burguesía comercial (y humanista), trataron de conjurar estos dos peligros.

Dispersión familiar y correspondencia privada

La dispersión de las familias es un dato ya antiguo en la vida social de las ciudades y las campiñas italianas. Los mercaderes atraviesan los mares y el mundo desde hace siglos, los comerciantes (tratantes en trigo, en ganado, en aceite, etcétera) surcan los campos, a veces en un extenso perímetro, y los mismos campesinos no tienen a veces más remedio que dirigirse a la ciudad, donde recalan por lo general en casa de un pariente o un vecino ya establecido. Durante los siglos XIV-XV, la multiplicación de las responsabilidades periféricas, ocupadas una tras otra por los ciudadanos en los grandes Estados cada vez mejor dirigidos y más vastos (embajadas, administración y justicia provinciales) agravó esta situación. Y las purgas políticas acabaron de multiplicar los destierros. Tener lejos un esposo, un hijo, un hermano (a varias jornadas de viaje, o a muchas) es una situación banal a la que han de acomodarse frecuentemente las familias.

A condición, por supuesto, de no romper con el ausente. Porque son también posibles las relaciones episódicas. El ir y venir de viajeros multiplica los recaderos e informadores procedentes de todas partes. “Aguardo de un momento a otro, con impaciencia, la llegada de Gherardo (que viene de Brujas) para tener por fin noticias tuyas de viva voz, de tu persona y de tu salud”, le escribe Alessandra Strozzi a su hijo Lorenzo (Florencia, 1459). La familia, por su parte, o uno de sus miembros, puede ponerse en ruta para reunirse con el ausente. Una cuestión que se discute con frecuencia entre Alessandra y sus hijos. Cada uno de ellos vive en algún confín de Europa (Nápoles, Brujas, Florencia): ¿por qué no encontrarse todos en Aviñón (1459)? Pero las complicaciones del proyecto lo hacen abortar. Es la misma suerte de no pocas tentativas análogas: se habla de ir a Pisa, a Bolonia, y acaban quedándose todos en casa. Limitarse a los desplazamientos de los unos o los otros para reunirse con los ausentes equivale finalmente a perder contacto con ellos.

Pero queda la correspondencia, la maravillosa correspondencia privada, descubrimiento y alegría de los italianos del siglo XIV. Escribir, intercambiar

informaciones comerciales es, desde el siglo XIII, una de las técnicas probadas del éxito mercantil de los italianos. Pero, a medida que pasan las generaciones, vienen a añadírseles las noticias, las cartas puramente privadas. Poco a poco, todo el mundo se familiariza con el escritorio: los hombres para informar y dirigir; las mujeres para responder y avisar; los niños para enviar alguna expresión tierna y refrescante; los intendentes y notarios para rendir cuentas. No todas las mujeres saben escribir; a medida que se desciende en la escala social son más ignorantes, y un estado de cosas como éste parece agravarse en la Toscana del siglo XV. La misma incultura viene a darse, aunque más circunscrita, entre los hombres (asalariados modestos, campesinos). Así las cosas, a partir de los años 1360-1380, el gusto y la necesidad de escribir se hallan ampliamente atestiguados en la sociedad, se han conservado vastas correspondencias y es muy posible que esta fecha corresponda, en Florencia al menos, a un umbral, a una aceleración, a una difusión en la práctica de la correspondencia privada.

Cualquiera puede escribir cartas o recibirlas. Hay aparceros, por ejemplo, que se encuentran con que se les comunica por escrito, en forma de carta, las instrucciones de su propietario (Siena, 1400). Otras correspondencias —como las que han llegado a nosotros— emanan esencialmente del hogar, de lo privado estrictamente tal, cuya vida reflejan (fragmentada, pero potente), por ejemplo, los afectos o las ocupaciones, sobre todo las de las mujeres, de las que hay cartas admirables. Alessandra Strozzi, cuyos hijos fueron desterrados por los Médicis, los tiene regularmente al corriente de sus asuntos domésticos durante veintitrés años (1447-1470). Su yerno, sus hijas, su pequeño Matteo —a partir de los doce años y medio—, despachan sus misivas particulares. Los dos desterrados responden a su vez. La célula familiar continúa viviendo intensamente.

Pero algunos *carteggi* (carteos, correspondencias) son mucho más vastos, se amplían generosamente a la parentela, a los amigos, a las clientelas, y revelan simultáneamente la amplitud de tales relaciones privadas, sus vínculos con las instituciones y los asuntos públicos, y el papel jugado por la correspondencia en la vida y la gestión del conjunto.

Entre otros muchos, el florentino Forese Sacchetti, prior de la comuna o municipio en 1405, de nuevo en el poder en 1411 y en numerosas ocasiones capitán o *podestá* de ciudades del *contado*, se ve bombardeado continuamente con misivas y pequeños billetes de papel muy plegado y con la dirección al dorso, que recibe al ritmo a veces de varios al día (de acuerdo con la colección conservada), sobre todo cuando sus funciones lo reclaman fuera de Florencia. Tales billetes proceden de los más dispares corresponsales. Su propio entorno figura desde luego normalmente en primer lugar. Su administrador, Piero di Giovanni, le tiene al corriente con una perfecta puntualidad de las peripecias de la gestión de su fortuna (cosechas, colonos, ventas de productos, etcétera) dirigiéndole si es preciso varias cartas una tras otra —cuatro entre el 15 y el 30 de noviembre de 1417—. Sus allegados no parecen muy

aficionados a la pluma, pero sus amigos que piensan en él se lo manifiestan mediante cartas afectuosas o deliciosos billetitos; minúsculos, pero sustanciales: “Forese, he ido de caza y he tenido suerte. Te envío esta liebre. Cómetela si te apetece, con mi fiel y excelente hermano Giovanni”. Presente o ausente, Forese sigue estando cerca del corazón de sus amigos que encuentran, para manifestárselo, las palabras y las cosas más adecuadas. Otros personajes, que nos son conocidos por otras correspondencias, se hacen informar cuidadosamente de las ocupaciones y la salud de su esposa y de su progenitura, y la solicitud se convierte en inquietud cuando se presenta una indisposición. Ser Bartolomeo Dei, entonces en Milán, insiste en recibir puntualmente noticias de una hija o de una nuera a punto de dar a luz, y su corresponsal, un cuñado, se las remite hasta por tres veces en diez días (1, 5 y 10 de mayo de 1489): todo un boletín detallado sobre su salud, ya que el estado de la joven, entonces de nueve meses, era un tanto preocupante: ¡tenía sus pobres piernas todas hinchadas!

Estas misivas familiares se pierden en medio de las otras, la masa de las cartas expedidas por relaciones lejanas, clientes o desconocidos, gentes de todo pelaje, de cualesquiera orígenes y profesiones. En principio este raudal de cartas se dirige al hombre público, al personaje capaz de poner su autoridad o su crédito al servicio de sus corresponsales, que suelen ser otros tantos solicitantes. Con lo que nos salimos del dominio privado. Pero no siempre es sencilla de delimitación entre lo público y lo privado. A fin de obtener el apoyo deseado, la mayoría de los pedigüeños adoptan el tono caluroso y a veces el vocabulario mismo de lo privado, con la esperanza de crear, gracias a su deferencia afectuosa, ese parentesco de adopción que forzará moralmente a intervenir al notable así requerido. Todo el mundo llama *maggiore* a Forese Sacchetti, en homenaje a su superioridad. Los más moderados añaden *onorevole*. Pero luego la deferencia (no exenta de adulación) va creciendo con *magnifico, carissimo*, hasta el abrumador *onorevole maggiore come fratello*, por parte de los burgueses, sus pares, o *come padre* por parte del resto. La palabra *padre* reaparece tres o cuatro veces en el curso de una misma carta en frases como “esperando en vos como en un padre” o “rogándoos como a un padre”. Forese no es insensible a semejantes requerimientos, a veces reiterados en un tono perentorio. Le vemos poniendo en marcha diligencias, solicitando a juristas, comportándose como un hombre comprensivo, pero sobre todo como un auténtico jefe de clientela. Una clientela, por inestable que sea, tiene ventajas políticas, y los memorialistas florentinos son bien formales al respecto: sed atentos, no os hagáis enemigos. Pero la máscara de lo privado (que no es sin más ni más una comedia) adoptada por sus corresponsales estimula su sensibilidad y su amor propio y lleva a Forese a comportarse con sus clientes como si se tratara de sus allegados.

Los ambientes italianos instruidos (no representados exclusivamente por las burguesías urbanas acomodadas) aprovechan con solicitud este medio maravilloso que son las cartas para mantener, a pesar de la separación, los lazos privados,

familiares o amistosos, que les son tan queridos. Mantener y enriquecer, porque se ha comprobado, durante esta época, que la necesidad de escribir puede aportar al diálogo cotidiano de los particulares algo que va más allá de la cotidianidad. Desde luego, cuanto más lejos se está, más se hacen esperar las cartas, más se rarifica el diálogo epistolar. Un mensaje partido de Nápoles el 18 de diciembre de 1464, dirigido a Alessandra Strozzi, no tendrá respuesta hasta el 18 de enero de 1465, aunque la destinataria la ha dado cuatro días después de haberlo recibido. Pero como es bien sabido, cuando las cartas son espaciadas y lentas, tienen más valor para quien las recibe; cada uno redacta su correo en consecuencia. Al ausente se le informa de los sucesos domésticos más íntimos, pero se le presentan de un modo particular. A veces se le escribe con más calor del que se emplea para hablarle. Se siente el impulso, más intenso que el de la vida corriente, a encontrar palabras afectuosas, de inquietud (que el alejamiento redobla), de alivio, de alegría, esas palabras que los convencionalismos y el pudor hacen que les resulten menos fáciles a las mujeres en la existencia cotidiana. Se le ahorran también motivos de inquietud y se le disimula la gravedad de las indisposiciones: el cuñado de ser Bartolomeo Dei le confiesa después del alumbramiento de su hija: “La hinchazón de sus piernas era en realidad mucho más inquietante de lo que os dije”. Además, todo el mundo se desvive por informarle; estimulados por lo que está en juego —hablar con veracidad del pequeño mundo dejado por el ausente—, sus corresponsales se manifiestan mutuamente más interés y atención que los acostumbrados: un tío exige constantemente noticias de su sobrina; un chiquillo escucha con toda su atención las conversaciones de los mayores y es capaz de hablar de dotes, hipotecas o fisco con un sabroso aplomo; una madre redobla sus agasajos hacia todos los que han visto o van a ver a su hijo, etcétera. La necesidad de informar, junto con la de administrar, educar o cuidar de todo haciendo las veces del ausente, movilizan todo el entorno de parientes y amigos, y no solamente el hogar, y refuerzan su cohesión.

El hecho de escribir refuerza finalmente el área privada al ensancharla, al menos en ese nivel en que uno queda expuesto a distintas solicitaciones. También los solicitantes importunos, en sus cartas, más fáciles de renovar y de combinar que una visita (cartas a veces redactadas por un tercero), saben encontrar las palabras que los introducen en una dependencia privada de la que algunos de ellos ya no saldrán.

Dispersiones familiares y diarios privados

Ni siquiera el alejamiento definitivo de la muerte, cerrado a toda correspondencia, queda a pesar de todo desprovisto de recursos.

Está ante todo la plegaria, ese grito contenido, totalmente carente de respuesta explícita, pero percibido y practicado entonces como una vía acostumbrada hacia el Señor, hacia sus santos y mediante ellos, hacia la Iglesia doliente (el purgatorio), probable morada de muchos antepasados. La plegaria por el linaje no es un mito. Se

presenta con frecuencia la ocasión de orar por los muertos del propio hogar y de la familia, en concreto durante las misas y las ceremonias funerarias instituidas por los mismos difuntos en sus testamentos y que se celebran con regularidad (a veces a perpetuidad) en sus iglesias habituales o en las capillas de sus fundaciones. Pero resultaría difícil demostrar que las familias participaban regularmente en tales actos o que aprovecharan semejante ocasión para evocar los hechos y gestos del difunto. Sin la intervención de un esfuerzo especial de la memoria, los muertos se reducen enseguida, en los recuerdos, a la proclamación anual de un nombre inscrito en un obituario.

Pero este esfuerzo existe. Hay tradiciones orales concernientes a los antepasados que se transmiten en los linajes a veces desde el siglo XII y que siguen estando activas en los siglos XIV y XV. Giovanni Morelli afirma en repetidas ocasiones, hacia 1400, haber obtenido de viejos parientes (hombres y mujeres) informaciones que ellos mismos habían recibido a su vez de sus mayores y que se referían a un antepasado nacido en 1150. Giovanni Rucellai sostiene por su parte haber extraído un enorme provecho de conversaciones con *consortes* ancianos para el esclarecimiento de su propio pasado familiar.

Algunas grandes familias parecen haber conservado con esmero un rico patrimonio oral, sobre todo cuando se trata de hogares que han vivido estrechamente asociados entre sí, y haber extraído de él un buen conocimiento de sus antepasados y un fuerte orgullo de su alcurnia.

Pero, durante los siglos XIV-XV se pretende ir más lejos, mejorar sus fuentes, consultando los papeles de familia archivados en los cofres (contratos notariales, libros de cuentas, procesos, etcétera) y poder ofrecer de los ancestros un retrato más circunstanciado, más verídico, más convincente también. Se aspira al mismo tiempo a dejar sobre sí y sobre los propios hijos todos los elementos de una biografía exacta: edad, padrino, hora, fecha y cifra del mes de nacimiento, etcétera. Alberti es el primero que aconseja esta precaución “por muchas razones” (que no especifica).

Desde entonces, ya no es concebible abandonar exclusivamente a la memoria un depósito de informaciones tan precisas y tan preciosas. Ya durante el siglo XV se empiezan a confiar a algunas páginas aparte de un libro de cuentas, o a un cuaderno muy especialmente adquirido para este fin, las informaciones espigadas un poco por todas partes y que reconstruyen, de toda la estirpe de los antepasados, una galería bien caracterizada. Circunscrita a los ancestros más directos y a los parientes más cercanos (Morelli), o bien extendida hasta los primos y primas lejanos (Velluti), esta galería no se propone necesariamente halagarlos, sino poner de relieve cómo vive una estirpe, subrayar los momentos salientes de su pasado, destacar la antigüedad y la continuidad (o los meandros) de su empeño profesional, desplegar, en una palabra, todos los elementos de la solidaridad del linaje (solidaridad patrimonial, espiritual, política, etcétera) sin desdibujar por ello la originalidad de las orientaciones individuales y de las personalidades (a veces maravillosamente trazadas —entre los

Velluti— incluso tratándose de primos lejanos), ni escamotear las fricciones y las inevitables desavenencias. Como memorias de un linaje, estos libros de familia *(ricordanze, ricordi)* mantienen en el grupo que los conserva una vinculación reflexiva, motivada y personalizada hacia una gran estirpe que los detalles ofrecidos por los memorialistas y los sentimientos suscitados por ellos hacen percibir mejor como una prolongación en el tiempo y en el espacio, como un ensanchamiento del ámbito privado del hogar.

Así las cosas, no hay ninguna de las *ricordanze* conocidas que haya sido escrita colectivamente por un linaje. Sus autores son padres de familia enraizados en su generación. Los antepasados bien se merecen un sombrerazo, pero cuando el relato llega a los tiempos presentes es cuando el autor encuentra, al hablar de su entorno (padres, tíos, primos cercanos, hijos) un atractivo y un acento muy particulares; las páginas más finas y las más sensibles de Giovanni Morelli son las consagradas a sus tíos y a sus hermanos y hermanas. Estos libros de memorias personales se conservan celosamente en casa del autor y de sus descendientes. Se los enseña a amigos íntimos, se los presta llegado el caso a sus hermanos o a sus primos (Corsini, Florencia, 1476). Pero los memorialistas, los autores, se sienten más inclinados a insistir sobre su carácter secreto. El memorial se destina sobre todo a los hijos y a los descendientes directos (que con frecuencia lo continúan), es asunto familiar y más precisamente masculino. Hasta la esposa resulta sospechosa: pertenece a otro linaje; el secreto de las *ricordanze* vale también para ella.

Finalmente, en las *ricordanze* hay dos perspectivas que se yuxtaponen. Los retratos de ancestros y mayores determinan una vinculación más viva al linaje y la voluntad de prolongar sus costumbres, su originalidad, y de inspirarse en sus ejemplos, evitando sus debilidades. Sólo que este primer mensaje se ve ampliamente completado y a veces sumergido por todo lo que el memorialista añade sobre el hogar —en sentido restringido o amplio— en medio del cual vive. Al hablar de sus próximos, de quienes lo rodean, su relato se vuelve más minucioso, más preciso, mejor observado, más cálido, más estrictamente privado. Leamos, entre tantos otros, el comienzo de la semblanza consagrada por Giovanni Morelli a su hermano Morello. Había nacido, este Morello, el 27 de noviembre de 1370, “la víspera de san Pedro de Alejandría, en la noche del miércoles al jueves, cuando daban en Santa Croce las ocho y media. Le bautizaron el sábado siguiente, 30 de noviembre; sus cuatro padrinos fueron (y vienen a continuación los nombres y señas de dos hombres y dos mujeres). Se le pusieron los nombres de Morello y Andrea. Morello por su abuelo, y Andrea, por el santo del día (…). Tomó como mujer a Caterina (…) Castellani” (y hay luego algunos pormenores sobre este matrimonio).

Todo aquí nos remite a un mundo privado más estricto (salvo el nombre del abuelo), más exclusivamente centrado en el grupo familiar restringido. En el marco general de la ciudad, de la iglesia, de la jornada, las solidaridades que aquí se subrayan, y que constantemente aparecen en las noticias análogas —solidaridades

privadas todas ellas—, son las del hogar, las del compadrazgo, y las de las alianzas matrimoniales. La vida corriente conduce a todos a superponer estas solidaridades nuevas, que son absolutamente propias del hogar y que constituyen su originalidad, a la trama (y a veces a la filigrana) de las solidaridades de linaje. Los libros de familia consolidan este estado de cosas al tiempo que levantan acta del mismo. También estabilizan e ilustran este entrecruzamiento de solidaridades y relaciones que define de manera original lo privado en su sentido más amplio tal como lo viven los adultos, ligados cada uno de ellos a su respectiva familia política, a un grupo de compadres, etcétera, que los distinguen irreductiblemente a unos de otros dentro del mismo linaje.

Conflicto entre lo privado personal y lo privado colectivo

Hay una tensión subyacente que opone de manera constante los diferentes vínculos simultáneamente vividos por cada uno, en su propio linaje, en su hogar o en sus propios gustos y preferencias individuales. Tensión que lleva consigo forzosamente fricciones, conflictos, tan frecuentes entre los antiguos como en nuestra época, en los que se afrontan diferentes concepciones de la vida privada. Tales conflictos empiezan por oponer entre sí a los cónyuges, situación clásica. Hay esposas que soportan mal la ausencia del marido: el ámbito privado del hogar se vive entre dos. Ellas refunfuñan, se impacientan y se vuelven irritables. Otros enfrentamientos nacen por el contrario de la cohabitación misma que —sin contar los choques de caracteres— reúne a dos personas formadas cada una de ellas en sus respectivos ambientes que la compartimentación socioprofesional hace a veces tan diferentes. Semejante situación es moneda corriente, y las crisis inevitablemente atravesadas por la pareja la manifiestan y la exasperan. Un pintor sienés sorprende a su esposa, una mujer soberbia, en flagrante delito de adulterio (hacia 1350-1380). Las injurias y los gritos que llueven de una y otra parte revelan las tensiones que han podido acarrear la ruptura:

ÉL.—Puta asquerosa, me llamas borracho, pero eres tú la que has escondido a tu compinche detrás de mis crucifijos (es un pintor de crucifijos).

ELLA.—¿Me estás hablando a mí?

ÉL.—No, a un asno de mierda.

ELLA.—No te mereces más.

ÉL.—¡Cochina, que no tienes vergüenza! Ni sé por qué no te meto este tizón donde tú sabes.

ELLA.—Ni lo intentes… por la cruz de Dios. Como me toques, lo vas a pagar caro.

ÉL.—Marrana indecente, igual que tu compinche (etcétera).

ELLA.—¡Maldito al que se le ocurre casar a su hija con un pintor, que sois todos unos apaleados y unos chiflados, siempre empinando el codo, pandilla de sinvergüenzas!

Escenificado con brío por Sacchetti, este episodio revela a su manera las tensiones reales señaladas más arriba: vivir con Mino (el pintor) equivale a tener que soportar una grosería heredada en línea directa de las bandas de célibes; a tener que admitir unas costumbres, las de los pintores (trashumancia, intemperancia), insólitas para unas muchachas educadas de otra forma y en otro ambiente; a tener que conciliar las herencias de tres mundos privados diferentes: el de una joven bien educada, el de las bandas de muchachos y el de los equipos de pintores. Ya pueden comprenderse el desarraigo y las tentaciones de una chica joven.

La familia conyugal sufre sus bloqueos y sus dificultades, nacidos en una buena parte, también en su caso, de la coexistencia y los conflictos de mundos privados heterogéneos. Los problemas comienzan a veces con el nacimiento de los hijos; una boca suplementaria es una catástrofe en un hogar pobre; y si es un bastardo, una tremenda fuente de toda clase de disgustos; en fin, una joven viuda no puede pensar en volverse a casar —decisión vivamente aconsejada por las familias— reteniendo a su lado a sus hijos pequeños del primer matrimonio. Y sucede con frecuencia que la necesidad (en el primer caso), las convenciones sociales o el interés personal (en los otros dos) impulsan al infanticidio o mejor aún al abandono de la progenitura (sobre todo de las niñas). A las hijas de los pobres y a los bastardos se los deja a los hospicios, a los hijos de viudas se los confía durante mucho tiempo en manos de nodrizas y luego se los remite a la familia de su padre (Toscana, finales del siglo XIV, siglo XV). Se trate de bastardos o de viudas, es el linaje el que impone sus criterios. Su honor, su cohesión y su interés prevalecen sobre los eventuales sentimientos de las madres. Al acceder a un segundo matrimonio (cosa que nunca se les impone) éstas demuestran a su vez, frente a una decisión ciertamente difícil, que prefieren su condición de esposas a la de madres. En conflictos como éstos, en que se encuentran simultáneamente implicados el mundo privado del linaje, el de la pareja legítima, el de las madres, e incluso el de los propios hijos no resulta nada fácil que los interesados puedan ver las cosas con claridad.

Las dificultades reaparecen con los hijos mayores. Algunos de ellos han quedado marcados por su primera infancia, ensombrecida por una nodriza brutal, una "madre cruel" o la ausencia frecuente de un padre. Entre los Morelli, un padre y su hijo han conocido estos problemas. Ni Paolo, criado por una nodriza hasta los doce años, ni Giovanni di Paolo, abandonado del mismo modo por su madre a los cuatro años, habían conseguido acabar de digerir su amargura, una vez llegados a la edad adulta (Florencia, 1335-1380). En otros, la insatisfacción se torna insubordinación. Un miembro de la familia Peruzzi consagra, en 1380, una página entera de su libro a explicar por qué se ha visto reducido a maldecir a su hijo. A causa, nos dice, de sus

desobediencias: la palabra reaparece cinco veces: “Truhán, traidor, desleal, me ha desobedecido continuamente, y ha traicionado y escarnecido, lo mismo que a mi barrio, a mi municipio, a mis *consortes* y a mis aliados” (Florencia, 1380). En Cortona nos topamos con el mismo reflejo hostil en el padre de la futura santa Margarita. A la vuelta de algunos años de concubinato, la sierva de Dios retorna a su casa a todo llorar y vestida de negro. Empujado por la madrastra, su padre se niega a acogerla (Cortona, siglo XIII).

También puede acontecer, a la inversa, que las iniciativas de los padres irriten o exasperen a sus hijos, por ejemplo, si se trata de la administración, o, como en el caso de la familia Lanfredini, de una reconciliación desafortunadamente otorgada por el padre a un linaje hostil, en contra de la voluntad expresa de sus hijos. Su misma mujer le increpa: “¡Lanfredino, traidor a vos mismo y a los vuestros! (le trata de *vos*) ¡Cómo! ¡Os habéis atrevido a infligir a vuestros hijos la vergüenza de esta reconciliación, sin decirles una palabra ni a ellos ni a mí! ¡Se lo habéis quitado todo en este mundo, bienes, honor, todo!”. Y uno de sus hijos, herido en lo más íntimo, le escribe a su hermano: “Te digo que, al dejar la casa, he tomado la decisión irrevocable de no volverme a llamar jamás su hijo y de cambiar de nombre” (Florencia, 1405). De esta forma, al afirmarse, la personalidad de los hijos se vuelve más áspera. Los dos ejemplos citados ilustran (acentuándolos) los dos ejes de su deseo de emancipación. Lo mismo exigen su plena participación en las decisiones de trascendencia que orientan la vida privada de la familia, que, por el contrario, aspiran a obrar por cuenta propia, reorientando totalmente su vida y sus decisiones privadas al margen del marco familiar.

Pasamos sobre las innumerables querellas de sucesión cuyo objeto constituyen, en primer lugar la dote, y luego el patrimonio marital. Ponen en cuestión lo mismo el linaje que el hogar, y constituyen también uno de los aspectos de los decaimientos de la solidaridad familiar. En lo concerniente a esta última, no todos los hogares de un linaje mantienen naturalmente su intimidad, y hay no pocos motivos de alejamiento que acentúan las fallas naturales que los atraviesan. Cuestión de domicilio. Hay matrimonios que se instalan fuera del barrio colonizado por sus *consortes*; con lo que pierden el contacto familiar, producto de los encuentros cotidianos, que los hace participar del mismo ámbito privado. Pero las familias sólo se deciden por semejante exilio cuando las empuja a él su aislamiento o su pobreza, y por defender su supervivencia; no hacen más que pensar en regresar y son muy minoritarias en las grandes *casate* florentinas que nos son bien conocidas (Ginori, Capponi, Rucellai). La fortuna puede jugar también su papel, ya que en principio los pobres no tienen el mismo estilo de vida que los ricos parientes, sus vecinos. Aunque esta discriminación no ofrece en la ciudad el carácter decisivo que con frecuencia se le atribuye. Ésa es al menos la impresión que produce la frecuentación de las familias que acabamos de evocar. Entre los distintos hogares, las disparidades de fortuna son más reducidas de lo que cabría imaginar, y sobre todo, son fortunas que carecen de estabilidad; de un

catastro al siguiente (de diez en diez años), nunca es el mismo Ginori, por ejemplo, quien aparece como el más rico de su casa, a lo largo del siglo XV. Por otra parte, las tres familias citadas son mucho más uniformemente acomodadas que la población urbana en su conjunto; durante ese mismo siglo XV, ningún hogar Ginori figura nunca entre los miserables, y aquéllos cuya tasa de impuestos es modesta (a veces desde hace poco) tienen a pesar de todo acceso a la misma educación, a las mismas responsabilidades, y en definitiva al mismo modelo de vida que los más desahogados. En una palabra, la solidaridad juega lo suyo: se sostienen unos a otros.

La solidaridad de los linajes y su espíritu de cuerpo son, pues, lo suficientemente fuertes como para resistir las tensiones estructurales que lleva consigo la compartimentación de estos vastos organismos. Pero no faltan otros desafíos que los encuentran más desguarnecidos, en particular las tentaciones de independencia profesional y patrimonial.

Tomemos el ejemplo de la familia Velluti. Todos sus varones participaban, en el siglo XIII, en la misma compañía mercantil: la independencia y el fraccionamiento son en cambio la regla a partir de los años 1310-1330. Durante el siglo XIII se había buscado por todos los medios la preservación del patrimonio y la gestión de una parte del mismo en común: en cambio, los repartos se vuelven frecuentes y precoces a partir de esas mismas fechas, sin contar las ventas a gente ajena a la familia. Divisiones, sucesiones o ventas suponen antagonismos a veces duraderos que se multiplican con el tiempo. El autor de las memorias aquí utilizadas, Donato, enumera diez conflictos entre primos, varios de los cuales degeneraron en verdaderos altercados. Él mismo se vio mezclado en seis de ellos. Desde entonces, las jerarquías naturales quedan desmanteladas. La autoridad de Donato, el personaje importante de la familia —puesta de manifiesto mediante consultas y arbitrajes— se limita a una sola de las cinco ramas de primos hermanos descendientes del abuelo paterno. Su verdadero campo de acción se circunscribe a sus hermanos y a sus hijos. Finalmente, y éste es sin duda el signo más elocuente de un debilitamiento de las solidaridades, la práctica de la *vendetta* cae en desuso, al menos entre los Velluti. Ya no se pensará en vengar las ofensas hechas al clan, y cuando en un momento dado un primo, después de innumerables tergiversaciones, trata de lavar con sangre un asesinato cometido en 1310, la opinión familiar le considerará como un peligroso atolondrado (Florencia, 1310-1360).

La solidaridad de linaje se ve igualmente amenazada en el campo, sin sobresaltos, y en virtud de la evolución misma de las cosas. En una aldea de Val d’Elsa, entre Siena y Florencia, hay una familia de nobles, los Belforti, que tiene gran preponderancia. A comienzos del siglo la dominan tres hermanos. Pasan los años, y los tres fundadores ceden el puesto a sus hijos, tres grupos de primos hermanos (1330-1340). El espléndido espíritu de cuerpo de antaño viene a quedar muy debilitado. Los miembros de la rama primera tienen todos ellos profesiones brillantes (agentes de cambio, hacendados). No vacilan en dotar magníficamente a sus hijas

(más de 1000 liras por término medio para cada una) como medio de hacerse con halagüeñas alianzas. Todos están instalados en la ciudad. Los de la rama tercera en cambio tienen todos ocupaciones modestas (son renteros), dotan parcamente a sus hijas (100 liras de media) y persisten arraigados en la aldea. Pero sigue viva entre ellos una cierta solidaridad, puesto que se sigue hablando a su propósito de *consorteria*, por más que su intimidad privada se haya disipado a todos los efectos (Toscana, 1300-1340).

Volvemos a encontrarnos aquí con la conclusión que nos sugería el estudio de las *ricordanze*. El linaje y sus antiguas exigencias no responden ya enteramente a las nuevas necesidades experimentadas por todo aquél que posea ya una notable movilidad profesional y patrimonial, así como una autonomía más firme frente a la justicia (sin tener que verse implicado en el delito de algún *consors*), y una capacidad más apretada de defensa contra el monstruoso apetito del fisco. El sostén del linaje, siempre útil, ha de acompañarse de otras solidaridades, más cuidadosamente talladas a la medida de cada uno, y menos apremiantes, como las de los vecinos, los amigos, o los aliados escogidos expresamente. El cóctel de estas solidaridades inmediatas va a definir en adelante lo privado en su sentido amplio, un ámbito privado cálido (con sus cartas, sus visitas, sus comidas), pero de un sabor distinto en cada hogar.

La célula privada, matriz de la vida interior

Los diferentes medios privados no aplastan la personalidad de sus miembros. En el seno de los linajes, en el seno de sus ramas, incluso en el de sus hogares, resulta posible orientar personalmente ciertas determinaciones; es posible también, al menos entre gentes acomodadas, aislarse en un santuario propio (que puede ser una alcoba). Pero la vida en familia no se limita a dilatar a las personas gracias a los espacios de libertad que éstas se construyen. La solicitud familiar, voluntaria o no, el simple ejemplo mutuo de unas existencias próximas entre sí, con toda su riqueza y sus peripecias, constituyen por supuesto para cada uno una fuente también, y más fecunda, de formación y estructuración interiores. Este papel estimulante de las familias, que nunca ha dejado de ser actual, se mostraba particularmente eficaz en un mundo donde lo que hoy se llamaría los relevos, o los sustitutos educativos, jugaba un papel muy limitado.

El conocimiento mutuo

Vivir en común en la existencia cotidiana constituye ante todo un medio privilegiado, si no exclusivo (para las mujeres), de penetrar en la intimidad ajena, de conocer y ser conocido. La lectura de las cartas, la de los libros de familia, ponen de relieve abundantemente la realidad y el calor de la atención que se prestaba a las

personas que participaban del propio medio privado, sin tenerse en cuenta para nada el sexo, la prestancia ni las responsabilidades públicas.

En primer lugar, la edad sigue siendo por largo tiempo (hasta la compilación de los catastros, en el siglo XV) un patrimonio privado, ostentado sobre todo por los padres. La madre es quien asegura con frecuencia su tradición oral: al inaugurar su cuaderno de memorias, un comerciante declara en 1299 haber nacido en 1254, "de acuerdo con los recuerdos de mi madre". Un campesino estima en diez años la edad de una hija "por habérselo oído decir a su madre". Alessandra Strozzi conocía al dedillo, casi al día, los momentos salientes de la biografía de sus hijos. Y dedica, en 1452, un extenso párrafo de una carta a informar sobre el particular a su hijo Lorenzo. "¿La edad de Filippo? Veinticuatro años cumplidos el 29 de julio. El próximo 7 de marzo hará doce que abandonó Florencia. En cuanto a ti, has cumplido veinte años el pasado 21 de agosto. Tú te fuiste de Florencia hace ahora siete años en este mismo mes"; y vienen a continuación otras informaciones análogas sobre los tres hermanos restantes. Al difundirse la moda de las *ricordanze*, las noticias biográficas (y necrológicas) de las mismas constituyen uno de sus elementos habituales, y son los padres quienes las redactan, pero es posible que el conocimiento oral de las edades fuese con anterioridad y durante mucho tiempo algo propio de las mujeres y, por tanto, más especialmente privado. Determinar la edad casi al día significa poder pensar en una fiesta, establecer un horóscopo, determinar en todo el ámbito del medio familiar una jerarquía; y a la vez exaltar lo privado personal y organizar lo privado colectivo.

Los hijos crecen y se desarrollan físicamente. El primer testigo y con frecuencia el único (en el caso de las chicas, casi siempre enclaustradas en casa durante su pubertad) de semejante transformación tan inquietante para los interesados es también, junto con los padres, el entorno privado. Por eso precisamente los memorialistas ponen de relieve con numerosos ejemplos que la traza física de los *consortes*, tanto de los jóvenes como de los otros, no pasa inadvertida en su medio privado. Giovanni Morelli se divierte estampando la silueta de sus hermanos, de sus hermanas, de sus primos, y logra unos croquis bastante buenos. Aquí tenemos a Bernardo (primo hermano), "robusto, de talla enorme, atlético, de tez muy encendida y cubierto de pecas"; o a Bartolo, "gordo y fresco, blanco o mejor aún de piel olivácea"; y sobre todo a Mea, su hermana mayor, "de talla normal, una tez admirable, fresca y rubia, espléndidamente conformada, puro encanto. Entre otras perfecciones, tenía unas manos, como de marfil, tan bien hechas que se hubiera dicho que las había pintado Giotto, manos largas, suaves, de dedos alargados, afilados como cirios y terminados en largas uñas primorosas, brillantes y bermejas". Vivir en la propia casa en el entorno familiar significa verse rodeado de complacencias; pero es sobre todo sentirse conocido, reconocido, distinguido, admirado; ¡qué satisfacción!

Los memorialistas rodean de retratos morales aún más cuidadosos la silueta que nos trazan del físico de sus *consortes*. Los primos y primas de Donato Velluti tienen

todos ellos derecho (incluidos los primos segundos) a algunas palabras destinadas a poner de relieve su personalidad moral. Y ello sin sacrificar nada a lo vulgar o a lo banal. Donato trata de dar pruebas en la medida de lo posible de exactitud y de penetración. Para describir los caracteres y los comportamientos de los hombres echa mano cuando menos de setenta y nueve adjetivos diferentes.

Por supuesto, este hombre experimentado no quiere que lo tengamos por una víctima de la beatería en todos y cada uno de los casos; y no vacila en subrayar las desviaciones. Por otra parte, sus juicios se inspiran en valores que son los de su época, los de su ambiente y su edad. Sobre todo, es sensible —con todos los matices de sus setenta y siete adjetivos— a la sensatez (del juicio), a la prudencia (de la gestión), a la jovialidad cortés (de la sociabilidad); y de ahí la severidad con que condena la maldad y el desorden. Dentro de los límites de este cuadro (ni muy social ni muy cristiano), sus juicios son en conjunto benévolos, elogiosos y optimistas (el 75% de los adjetivos encierran una calificación positiva). Lo privado, el vasto mundo privado en toda su extensión que vive Donato, no hace tal vez justicia a todas las virtualidades de las conciencias y caracteres: pero no deja de ser por ello un centro irreemplazable de conocimiento y estima mutuos, el hogar por excelencia donde la atención y la benevolencia clarividentes de algunos allegados —camaradas o mayores— estimulan desde la niñez la completa realización de las personas.

El refinamiento de las sensibilidades

La célula privada es también la cuna del corazón. En ella es donde ciertas situaciones, contempladas en otros sitios con indiferencia, se viven de manera más personal y más comprometida, con emoción o incluso con pasión. En ella es donde se perfeccionan las sensibilidades.

Un tema abordado con frecuencia en las correspondencias es el de la ausencia, la ausencia de los seres queridos, sentida como un sufrimiento. Cuando apenas tiene once años, Michele Verini se lo dice y se lo repite a su padre, entonces en Pisa: el menor retraso del correo le llena de inquietud, a él y a toda su familia, sobre todo si se sospecha que la causa puede ser una enfermedad. De todas maneras, con cartas o sin ellas, “tu ausencia”, le dice, “es para mí un auténtico sufrimiento”. Y la confidencia de esta alma infantil sensible y precoz suena a verdadera.

Pero el poderoso e inexorable crisol en que se purifican y se refinan las sensibilidades es con toda certeza el sufrimiento físico, él mismo consignación de la muerte. En aquel mundo en que el hospital se hallaba destinado ante todo a los pobres, los enfermos pudientes permanecen en sus casas. Allí se postran en el lecho, allí sufren, allí agonizan y allí mueren. Sufrir y ver sufrir, morir y ver morir siguen siendo experiencias privadas, experiencias multiplicadas por la amplitud de las familias, la precariedad de las saludes y la frecuente brutalidad de los cuidados.

Correspondencias, diarios privados, contabilidades, relaciones y textos literarios, todo empieza por ilustrar la presencia obstinada, en los hogares, de la enfermedad. Un tío hidrópico de treinta y cinco años, con el vientre hinchado como un odre, yace en la cama desde hace seis meses en la familia de Michele Verini (1480). Un mal golpe recibido en el bajo vientre obliga al mismo Michele a permanecer acostado durante largo tiempo en su propia casa (1485-1487) y es allí mismo donde se le practica la ablación de un testículo. Su contemporáneo Orsino Lanfredini ve a los trece años a dos de sus hermanas caer gravemente enfermas de sarampión (mayo de 1485), y como es natural se las cuida en el domicilio de sus padres. Tener en casa a un familiar acostado durante varias semanas es algo corriente en cualquier hogar. Los enfermos de paludismo abundan por doquier. Y lo que constituye una experiencia mucho más grave, los apestados, guardan cama en sus casas, y la mayor parte de los testamentos están dictados por un enfermo postrado en cama *in domo sua*, en su propia casa. Los moralistas desearían incluso que los domésticos se viesen atendidos en casa del amo y por él mismo, consejo ciertamente seguido. Pero si la enfermedad se agrava ya no se tienen tantos escrúpulos en enviarlos al hospital, aunque sin dejar de asegurarse, como lo hace Alessandra Strozzi, de la calidad de los cuidados que allí hayan de recibir.

Todos estos males, incluidas las enfermedades, que tienen el domicilio por marco, se parecen mucho a las indisposiciones que hoy día se cuidan en casa y a las situaciones de tipo muy grave reservadas en nuestros días a los hospitales. Bordear la enfermedad doméstica equivale entonces por de pronto a bordear con frecuencia el sufrimiento, un sufrimiento a veces fugitivo, pero a veces también prolongado, duro e incluso insoportable, a cuya presencia obsesionante no escapa nadie en toda la casa. El tío de Michele Verini, el hidrópico, perpetuamente sediento, tiene en vilo a toda la casa con sus gritos: lo que quiere es vino. El propio Michele, cinco años más tarde, sufre mucho de sus heridas y la intervención quirúrgica es un calvario. Desde entonces, el sufrimiento ya no le abandona. Le mantiene despierto durante toda la noche. La solicitud de sus amigos puede distraer su dolor; pero no logra ahuyentarlo. Cuanto más pasa el tiempo, más sufre “de un mal atroz”. Monna Ginevra, mujer del moralista Gregorio Dati, que acaba de dar a luz, permanece en cama en su casa. No consigue reponerse y sufre un auténtico martirio (Florencia, 1404). Las grandes crisis intolerables resultan particularmente devastadoras. Giovanni Morelli no ha podido borrar nunca de sus ojos, de su corazón, de su imaginación, los momentos atroces de la última enfermedad de su hijo Alberto. Un lunes por la mañana, al pobre niño (tenía diez años) le sobrevino cuando estaba en la escuela una hemorragia nasal acompañada de náuseas y cólicos. Después la fiebre no le abandonó ya más. Al cabo de dos días, en medio de vómitos, sintió un vivo dolor en la ingle. Su estado empeoró de día en día. El dolor era tan agudo, tan torturador, sin una sola hora de pausa en dieciséis días, que el chiquillo no cesaba de gemir y de gritar. Todos los que se hallaban a su alrededor, por curtidos que estuviesen, se sintieron trastornados.

Guardan cama en sus casas, estos enfermos, y mueren también en ellas. Muertes de niños (Alberto, de diez años), muertes de adolescentes (Matteo Strozzi, a los dieciocho, Orsino Lanfredini a los diecisiete, Michele Verini a los diecinueve), muerte de muchachas (Lucrezia, hermana de Orsino, a los doce), muertes de mujeres jóvenes (la bella Mea de las manos de marfil muere a los veintitrés años, ocho días después del nacimiento de su cuarto hijo, que no sobrevivió tampoco a sus hermanos mayores, todos ellos muertos antes de los dos años de edad), muertes de adultos, muertes de ancianos: en el hogar, todo el mundo es testigo del espectáculo, del temor, de la preparación (confesión, viático, extremaunción, testamentos, plegarias), de la escenificación fúnebre (alaridos de las mujeres, solemnidad, reunión de gentes) y del último cortejo de la muerte. Cuando Valorino di Barna Ciuriani concluye en 1430, a los setenta y siete años, el libro de *ricordanze* comenzado en 1324 por su abuelo, puede lanzar una mirada melancólica sobre el registro civil redactado por él en sus últimas páginas y consagrado a sus familiares. Sin contar a los recién nacidos, ha visto desaparecer, entre los veinticinco y los treinta años, a una niña de un mes y a su padre de cincuenta y ocho años; a los treinta y siete años, a una muchacha de catorce, y a un bebé de once meses; a los cuarenta y siete, a dos muchachas de trece y quince años respectivamente; y, ya sexagenario, a tres hijos de alrededor de treinta y cinco años, a su esposa, a un hijo de cuarenta y cuatro y a una nieta de diecisiete. Había iniciado su diario a los veinticuatro años. Pero la experiencia de la muerte es mucho más precoz. Su hijo Luigi, muerto a los treinta y seis años, había vivido los mismos duelos (hermanas de catorce, quince y trece años, un hermano pequeño de once meses, un hermano de treinta y un años) cuanto tenía nueve, diez, diecinueve, veinte y treinta y uno.

Morir joven y en medio del sufrimiento es de todos los tiempos, pero las epidemias que se desencadenan sobre Europa a partir de los años 1348-1350 multiplican las muertes precoces y las muertes penosas, muertes tanto más abrumadoras y capaces de exacerbar las sensibilidades cuanto que caen con golpes redoblados sobre los más jóvenes, los más inocentes, y caen sobre ellos en sus propias casas, en ese mundo que se querría que fuese precisamente cada vez más retirado, cada vez más protegido, cada vez más consagrado a la intimidad, al aislamiento, a la paz: el mundo privado.

Expansión de los sentimientos

Lo que precede lleva en definitiva a pensar que el ambiente privado es también la cuna privilegiada de los sentimientos. Unos individuos tan frecuente y tan enérgicamente solicitados en su sensibilidad privada dan fácilmente curso libre a sus sentimientos. A la inversa, todo hace creer que semejante efusión de sentimientos, de los grandes sentimientos esenciales (temor, alegría, tristeza), es precisamente en la intimidad privada donde se manifiesta ante todo, y donde adquiere, para todos, toda

su fuerza. Lo privado nos liga, en efecto, a personas muy cercanas, cuya suerte nos conmueve particularmente. Lo privado es también el marco de vida y el lugar de expresión privilegiado y a veces único de los sentimientos femeninos. Finalmente, es también en la familia, donde varios a la vez los viven al unísono y donde los sentimientos comunes refuerzan los sentimientos individuales. Sea de ello lo que sea, la época en que nos hemos situado tiene la suerte, gracias a los libros, a las correspondencias citadas con tanta frecuencia, y a otros testimonios, de disponer en definitiva de observatorios desde los que se ve desfilar tales sentimientos y se los puede identificar, ya que se asiste constantemente a su manifestación espontánea y a su difusión. Veámoslos, pues, en su frescor y en su fuerza.

Un primer testimonio, nuevo y precioso, nos viene de la iconografía. Por primera vez en la historia italiana, la pintura religiosa, el fresco, adquiere el alcance de una vasta escena en innumerables episodios cuyos actores —una Sagrada Familia— experimentan y expresan con convicción sentimientos profundos. No todos los pintores alcanzan los mismos resultados, pero ahí tenemos a Giotto, el maestro indiscutido del siglo XIV, tenido como tal y constantemente admirado a lo largo de la centuria, y en Padua, a sus personajes de la capilla Scrovegni (hacia 1305). Ana y Joaquín se encuentran en la puerta Dorada; en su abrazo y en su mirada se pintan el afecto indefectible de dos esposos durante largo tiempo maltratados por el destino y la alegría profunda de su reencuentro. Con idéntica gravedad y ternura, tiende los brazos santa Ana hacia su hija recién nacida y la acompaña más tarde llegado el momento hasta el sumo sacerdote. Extendida sobre la superficie rocosa en que acaba de dar a luz, la Virgen recibe por primera vez (de las manos de la comadrona de los apócrifos) a su hijo todo envuelto en pañales; pone en su gesto todo el respeto, en su mirada toda la veneración atenta y tierna, y toda la presciencia también que le inspira su creador y su hijo. Pasan los años. Rendida sobre el rostro de su hijo muerto, lo contempla con la desesperación sin lágrimas de quien ya no es capaz de llorar y el deseo desatinado de grabar en su memoria unos rasgos que van a desaparecer. Frente a ese cadáver, no parece mostrar más coraje ni más esperanza que cualquier otra madre. A su alrededor gimen las santas mujeres. Desde el siglo XIV al XV cambian los estilos, los nombres y los talentos, pero las variaciones inspiradas por la Virgen y por Jesús en los temas de la ternura frente a la infancia, y de la aflicción frente al dolor y a la muerte, constantemente reelaboradas de acuerdo con las sensibilidades del momento, siguen proponiendo por doquier modelos convincentes a los sentimientos de quien quiera que viva unos instantes análogos (nacimiento, muerte trágica, etcétera). La iconografía sagrada, con su maestría técnica y psicológica creciente, ayuda ciertamente al refinamiento de los sentimientos privados, en concreto ante los recién nacidos y los niños, y ante los muertos.

Alimentados por el ejemplo de las pinturas, por la difusión de una literatura humanista y burguesa que habría que evocar con más detenimiento (Boccaccio tuvo un éxito prodigioso), y por la misma configuración de lo privado, espectáculo a la vez

que acuerdo, que tensión y que intimidad, hubo innumerables sentimientos que se expresaron en otras tantas ocasiones y con toda libertad en la vida privada, inspirados o corroborados por ella.

Vivir armoniosamente en la propia familia, cosa afortunadamente frecuente, es ante todo encontrar y mantener dentro de ella un clima de afecto más cálido que fuera. Los moralistas se hallan del todo convencidos de ello, comenzando por Alberti: cualquiera que sea el valor de la amistad —su tema favorito—, se ve en la obligación de reconocer que hay que subordinarla por lo común al amor conyugal. La conversación familiar, el desahogo de los corazones, el placer, los hijos, el cuidado de la casa, todo concurre a nutrir el afecto que cimenta a la pareja. En cuanto al amor paterno, todo el mundo sabe con qué profundidad, con qué amplitud, con qué vehemencia está anclado en los corazones; no hay nada más constante, ni más total, ni más grande que este amor.

Junto a los moralistas, los narradores, y las correspondencias sobre todo, nos revelan con evidencia, en las familias, la difusión y la fuerza de este afecto mutuo. Los esposos de entonces conservan, el uno frente al otro, el pudor de sus sentimientos, pero los restantes afectos se manifiestan con facilidad. Alejada de sus hijos que están en el destierro, Monna Alessandra Strozzi no puede contener en sus cartas las quejas de una ternura frustrada que los años, en su discurrir, no hacen más que avivar: “Creo morirme de la sed de volverte a ver (…) deseo con toda la fuerza de mi corazón y de mi alma vivir donde vivís vosotros; mi único temor es morirme sin volveros a ver” (Florencia, 1450-1451). “Si hubieses tenido hijos”, le confía a una amiga suya otra dama florentina, “comprenderías la fuerza del amor que se siente por ellos”.

El corazón de los padres no está menos abierto a la ternura. Boccaccio, con sus maneras desenvueltas, usa y abusa de este noble sentimiento como de un señuelo infalible para cazar cornudos: ¿qué es lo que está haciendo este monje sorprendido en camisa en la alcoba conyugal? Está curándole las lombrices a un pobre hombre que está muy mal; y el padre abraza al curandero con efusión… Pero en las *ricordanze* y las correspondencias no faltan ejemplos de afectos más avisados y no menos fuertes. Las confidencias de Giovanni Rucellai, Piero Guicciardini, Piero Vettori, Guido del Palagio, Cappone Capponi o Giovanni Morelli, las cartas de Ugolino Verini, todos estos textos expresan unánimemente la actitud que resume el aforismo de uno de ellos: “Se dice que el mayor amor que existe es el de un padre por su hijo” (Florencia, siglos XIV-XV). Estos amores de padre y madre son las sonrisas y la presencia misma de los hijos pequeños las que los despiertan muy precozmente. Según Alberti, “la atención y la asiduidad de los cuidados proporcionados por una madre a su hijo pequeño son muy superiores a los de una nodriza, y otro tanto hay que decir de su amor”. Aunque ciertamente la realidad no siempre es tan de color de rosa. Ya se ha hecho notar que los italianos acomodados eran los primeros que se apresuraban a poner a sus hijos en manos de una nodriza. Y se ve a viudas jóvenes abandonar a los

cuidados de aquéllas a sus vástagos aún de pecho para volverse a casar. Asimismo, en los ambientes populares, se registra un número sospechosamente deficitario de niñas si se compara su número con el de los niños. Desde luego, ocurre efectivamente que, tal vez con frecuencia, la pobreza, el impacto de las pestes y la dureza de la existencia eclipsan —hasta el infanticidio— el afecto naciente de los padres por unas criaturas apenas formadas y ya embarazosas. Pero el afecto sigue estando presente, en germen, y el menor respiro lo hace desarrollarse irresistiblemente.

El afecto que irradia de las parejas encuentra, por supuesto, un eco en los hijos. Refuerza y rejuvenece también todos los afectos que se entrecruzan en la familia amplia, y se extiende hasta los amigos. Crecer en la propia casa, sobre todo en los ambientes privados ricos en relaciones y en parentelas de la burguesía urbana, significa insertarse en una red densa y estable —en lo esencial— de afectos mutuos proclamados con frecuencia y verdaderamente preciosos para los jóvenes, para las viudas, y para todos. Michele Verini, que tanto admira y quiere a su padre, se halla muy vinculado a su tío Paolo ("me amáis de forma privilegiada"), a su preceptor Lorenzo ("no queréis a nadie más que a mí") y a sus camaradas, y siempre se trata de lo mismo, de afecto *(amore)* (Florencia, 1480). Establecer relaciones equivale para él, sobre todo durante su enfermedad, a amar. Alessandra Strozzi, rodeada por sus hijas y sus yernos de una afectuosa veneración —reforzada a causa de las pruebas que atraviesa—, deja desbordarse con toda simplicidad sobre su entorno de sobrinos y de primos el afecto que sus hijos no están allí para saciar. Pero cada uno de ellos, alrededor suyo, hace lo propio, y muy especialmente los hombres, cuyos sentimientos se ven refrenados en tales circunstancias por el respeto humano. De tío a sobrino, de primo a primo, y de amigo a amigo, la estima con todos sus matices *(fidanza, fede, stima)* corre frecuentemente parejas con el afecto. Lo dicen, se lo dejan decir y lo escriben las mujeres —que hacen de ello un argumento para inducir a sus hijos ("tú que tanto afecto le has demostrado siempre, ayúdale ahora")— y se actúa en consecuencia, manifestando para con las gentes de la misma sangre una solidaridad (consejo, empleo, gestión) cuyos ejemplos son abundantes. A pesar de las desavenencias y fracasos innumerables del espíritu de linaje, la familia sigue siendo la cuna por excelencia del afecto mutuo, afecto matizado por ese toque particular que hace de él, más inequívocamente que hoy día, un sentimiento extendido a los primos y a los amigos, un sentimiento en fin —precisamente por este motivo— activo, eficaz, verdadero corazón de las solidaridades privadas.

El afecto lleva consigo su cortejo habitual de sentimientos, que vemos expandirse con toda su espontaneidad en la intimidad privada. Gracias a Dios, no faltan las ocasiones de regocijo. Un primo al que acaban de elegir prior colma de júbilo a todo un linaje. Hay noticias de un ausente o se produce un nacimiento y ya está todo el mundo feliz. La alegría desbordante, el colmo de la alegría, de acuerdo con Boccaccio que la describe en numerosas ocasiones, es por supuesto un acontecimiento propio de la vida privada. Acontecimiento tipo, simbólico, cuando se

trata de reencuentros imprevistos que reúnen una familia diseminada, a veces sin esperanza de volverse a ver. Una madre encuentra de nuevo a su hijo: torrentes de lágrimas, besos innumerables, "efusiones de una alegría más pura que ninguna otra". Un padre reconoce a su hija, "alegría inmensa"; y luego a su hijo: interminables relatos "acompañado" de lágrimas de alegría derramadas en común. Haber podido reconstruir en contra de toda esperanza un hogar desmembrado, todos convienen unánimemente en que es la alegría suprema. En estos grupos tan frágiles, periódicamente amenazados por cualquier separación, destierro, enfermedad o fallecimiento, el afecto enarbola a pesar de todo con más frecuencia aún su expresión solícita.

Se siente inquietud por los ausentes. Las correspondencias se hacen muchas veces eco de ella. No ha llegado la respuesta esperada; y la espera se tiñe de *malinconia* (ansiedad): "¡Cómo describir estos dos meses de ansiedad, sin ninguna noticia de ellos! ¡Estaba segura de que les había pasado algo!". (Alessandra Strozzi, 1451). Si en definitiva no son buenas las noticias, la ansiedad se convierte en angustia: "Como no sé la naturaleza de su mal, la angustia se ha apoderado de mí" (la misma, 1459). E idénticos sentimientos de inquietud, y luego de angustia, cuando, en el propio hogar, un familiar ha de guardar cama, se agrava su enfermedad y sufre.

La muerte ha cumplido su obra. De la tristeza a la desesperación, la familia conoce, según sean sus miembros, todos los matices amargos de la pena. Revés estrechamente adherido a los afectos privados, semejante aflicción no es capaz a pesar de todo —y precisamente por esta causa— de quebrantar su cohesión. En las familias unidas, cuanto más honda es la pena, más llevadera se vuelve en el ámbito afectivo, común, más esta ayuda acerca los corazones entre sí, y más consolida los lazos de solidaridad doméstica. La muerte en Nápoles, en 1459, del joven Matteo Strozzi (a los dieciocho años) llena de consternación el entorno de su madre Alessandra, que había permanecido en Florencia. El desgarro de la desolación impregna todas las cartas de condolencia que se prodigan a la infortunada mujer. No hay nadie que no rivalice en delicadeza en torno de ella. A fin de revelarle la horrible noticia, un primo, advertido desde Nápoles, reúne en su casa a algunos parientes, luego se invita a la pobre madre, se la pone al corriente con toda clase de miramientos y todo el mundo intenta reconfortarla compasivamente. En las conversaciones, en las cartas que se entrecruzan, las gentes se consuelan mutuamente y se exhortan a rodearla y sostenerla en la prueba. Ante semejante movilización de almas buenas, Monna Alessandra pondrá de su parte más que nadie ejerciendo a su alrededor con toda caridad, a pesar de su pena, un papel de consoladora. Como auténtico corazón viviente de su casa, se apresura a redistribuir, para irrigar con ellas el cuerpo familiar, las pruebas de amor que de él acaba de recibir. El choque atroz, que trastorna a todos los familiares, consolida en definitiva el buen entendimiento general y estrecha las solidaridades privadas incluso las más alejadas.

Lo privado parece el espacio privilegiado de las lágrimas. ¿Se llora mucho en público? Lo ignoro. En los duelos, en los reencuentros, en las penas como en las alegrías, es evidente que todo el mundo llora en su intimidad las lágrimas más ardientes. ¿Una sensibilidad particular? Sí, pero sobre todo un lenguaje propio de lo privado. Por supuesto, las confidencias epistolares y los narradores —sobre todo Boccaccio, tan atento al llanto— dejan constancia de lloros solitarios, de esos llantos que acompañan la conciencia punzante de una soledad brutalmente impuesta por la muerte, la ausencia, el abandono, en una palabra por el arrancamiento a un ámbito privado reconfortante como el de dentro de casa. Pero se trata también de llantos compartidos, de esos que son para los allegados, con ocasión de calamidades familiares brutales que desafían las palabras, de llantos que son el único y auténtico lenguaje de la confidencia y de la plena identificación. Identificación del afecto: al encontrarse de nuevo después de años de separación, la gente se abraza en silencio y entre lágrimas (Boccaccio, II, 6 y 8; V, 6 y 7); identificación de la compasión (*ibid*., II, 6; III, 7; VIII, 7); o del arrepentimiento. Identificación por fin de la pena compartida. Totalmente abrumado todavía por la noticia de la muerte de su joven cuñado Matteo, recibe Marco Parenti dos cartas, una tras otra; la primera, que evoca la pena de su mujer, le hace deshacerse en lágrimas; la segunda, que insiste sobre la angustia de su suegra, acaba de trastornarlo: “La carta me hizo redoblar el llanto”. Son lágrimas que sellan la total adhesión de Marco a la pena de su familia política. La expresión de su compasión llena luego su correspondencia, pero nos presenta en ella sus llantos silenciosos como el testimonio más elocuente de su profunda unión con los suyos; llorar en común, aunque sea de lejos, es algo que sobrepasa todas las palabras. Puede advertirse por lo demás en esta ocasión que los hombres participan como las mujeres del lenguaje de las lágrimas, lo que amplía y corrobora su alcance; llorar en común deja atrás todas las convenciones.

Hay otros llantos colectivos, encomendados exclusivamente a las mujeres, y que acompañan las honras fúnebres de las gentes del clan, pero se trata de lamentaciones rituales destinadas a remedar de cara al público el dolor de la familia. Prescindir de ellas sería un ultraje al honor del difunto. Pero su mismo exceso (indispensable) parodia los sentimientos verdaderos sin aportar nada a la intimidad familiar.

Formación del cuerpo y de la inteligencia

La inteligencia se forma en casa, como la sensibilidad; la educación del cuerpo y la del espíritu son ante todo un asunto privado; la escuela viene después, desde todos los puntos de vista, cualquiera que sea su importancia, por cierto, objeto de discusión.

La primerísima formación comienza desde el biberón (o más bien desde el pecho), y la nodriza es la primera que se encarga de ella. Mucha atención con escogerla bien; hay que huir como de la peste de las “tártaras, sarracenas, bárbaras y demás energúmenos” (Palmieri). Y a continuación este mismo autor prodiga las

recomendaciones sobre los senos de la candidata, sobre su aliento, su edad, su seriedad, etcétera. Y con toda razón. Le aguardan tareas capitales: amamantar, por supuesto, pero también cantarle al niño para dormirlo, corregir su eventual tartamudez y saber incluso remodelar su semblante (nariz, boca, estrabismo) mediante hábiles manipulaciones (Francesco di Barberino).

Sigue estando aún en plena tarea la nodriza cuando empiezan ya a intervenir los educadores naturales. En primer lugar, la madre, tal como lo desean Alberti, Francesco Barbaro y otros moralistas ("el cuidado de los niños en su más tierna edad les corresponde a las mujeres, nodrizas y madre", Alberti), a la que vendrá a unirse muy pronto el padre, primer responsable —a los ojos de los moralistas— de la formación moral e intelectual del niño. En efecto, a la vez que la educación, la instrucción ha de comenzar precozmente; es un deseo muy extendido, del que, entre otros, se hace eco Palmieri. Hay algunos, dice, que retrasan hasta después de los siete años el tiempo de instrucción de los niños. No es más que pura pereza. Hay que iniciarlo desde sus años de lactancia, enseñándoles los primeros rudimentos de las letras. Obligarse a ello equivale a ganar dos años. A partir de los siete habrá que ponerle al chiquillo un maestro. Algunos moralistas (Maffeo Veggio) insisten en que se le envíe a la escuela, donde encontrará otros niños como él. Otros se muestran favorables al preceptor privado, solución adoptada por Giovanni Morelli (siglo XIV y, más tarde, por Lorenzo de Médicis y muchos otros).

En las familias ricas, paradójicamente más cercanas en esto a los campesinos y al pueblo que la burguesía media, el ciclo completo de la formación infantil puede llevarse a cabo, por tanto, mayoritaria y a veces exclusivamente, en el espacio privado. Espacio, en su caso, siempre mucho más adecuado para esta función. Cuanto más avanza el Renacimiento, más se prestan a la vida intelectual las viviendas burguesas, con sus habitaciones múltiples, tranquilas y propicias al aislamiento (cámaras, *studi*), su mobiliario especializado (mesas de escribir, atriles, estanterías para libros), sus bibliotecas inclusive, lujo de algunos palacios florentinos, milaneses, venecianos, napolitanos o romanos. Los adultos, que los han dispuesto, son los primeros que se benefician de sus ventajas, pero no se excluye a los niños.

Instruir a los jóvenes es una tarea absorbente que puede movilizar una buena parte del grupo privado. El joven humanista Michele Verini es instruido directamente por su padre y lo es precozmente, con seguridad antes de los siete años. Pero a medida que progresa, crece también el equipo de sus profesores domésticos hasta alcanzar, entre sus diez y sus quince años, la media docena de personas. Su tío Paolo, un médico de alrededor de treinta y cinco años, le enseña los rudimentos de las matemáticas (y la Biblia), enseñanza que completará más tarde el matemático Lorenzo Lorenzi, otro tío suyo. Un eclesiástico y un gramático gobiernan su latín hasta el momento en que, alertados sobre sus cualidades, Cristoforo Landino y Angelo Poliziano aceptan prodigarle sus inestimables consejos; no había cumplido aún quince años. Las lecciones de todos estos maestros tienen lugar fuera de casa,

pero también en ella. Y el chico encuentra frases conmovedoras para declarar que los quiere a todos ellos con un inmenso afecto, en razón del *paternum officium* (oficio paterno) que desempeñan con respecto a él. En su papel de preceptores, estos eminentes personajes, casi todos ellos profesores en el *studio* (universidad) de Florencia, ingresan en un dominio privado. Padres, tíos, aliados, *amici* ilustres, todo este equipo doméstico consagra a la instrucción de su pupilo mucho tiempo y mucha atención. Se desplazan, escriben, se consultan entre sí a propósito de su alumno a fin de intercambiar noticias, consejos o proyectos. El entorno de un joven, sobre todo si es brillante, no hace nunca bastante por su porvenir.

Ahora bien, los objetivos de esta formación doméstica no son exclusivamente privados, ni mucho menos. Instruir a un joven es ante todo ponerlo en situación de dominar rápidamente las técnicas de la profesión a la que se dedicará, así como de participar digna y eficazmente en la vida pública. Las familias burguesas comprometen su honor en armar del mejor modo posible a sus hijos para su futura carrera política. Siendo esto así, Palmieri nos advierte que en la educación de los jóvenes no se ha de enseñarles por separado "cómo organizar sus asuntos, cómo conversar con sus conciudadanos y (…) cómo llevar la propia casa (…), sino más bien todo ello conjuntamente en la práctica". En un mundo en el que la familia y el linaje juegan un papel tan determinante en la vida política, la fidelidad a los valores privados que rigen estas parentelas es la clave del éxito político de sus miembros.

Las familias se muestran menos ambiciosas en lo tocante a la educación de las chicas. Aunque en 1338 se advierte ya la presencia de niños de ambos sexos en las escuelas de Florencia se sigue discutiendo apasionadamente la conveniencia de la educación femenina, y muchos moralistas son hostiles a ella. Las mujeres de las clases altas constituyen un caso particular. Sus responsabilidades sociales suponen un cierto nivel cultural. Saben, por tanto, escribir, y aun muy bien; a muchas de ellas les gusta leer; en el siglo XV las más dotadas dominan el latín, y a veces el griego, con el *satisfecit* de un humanista como Leonardo Bruni. Otro tanto sucede —lectura, escritura, y eventualmente latín— con las futuras religiosas. Pero, fuera de este ambiente privilegiado, la formación femenina se orienta ante todo con vistas al matrimonio, a los hijos y a las responsabilidades y valores del mundo privado. En sus obras, consagradas respectivamente al matrimonio y a la educación, Francesco Barbaro (*De re uxoria*, 1416) y Maffeo Veggio (*De educatione liberorum,* 1440) abundan en este sentido. Como futura madre, futura educadora doméstica de la moral y de la fe, y futuro modelo para sus hijas, la adolescente, según Veggio, ha de "ser educada, mediante santas enseñanzas, a llevar una vida regular, casta, religiosa, y a entregarse constantemente a trabajos femeninos", sólo interrumpidos por la plegaria. Barbaro insiste aún más en la formación práctica; pero la perspectiva de estos dos autores, y de otros muchos, viene a resultar coincidente. Como la madre de familia es a sus ojos la auténtica depositaria de los valores privados, es de desear que se

consagre por entero a su defensa y a su transmisión. La educación de las jóvenes habrá de concebirse en consecuencia.

La intimidad privada frente al mundo exterior

Los visitantes del ámbito cotidiano

Por mucho que sus puertas y sus cerraduras, así como la pantalla de sus suspicacias y de sus solidaridades inmediatas, los protejan de la muchedumbre, los ambientes privados, y en primer lugar los hogares, se abren al mundo exterior, y es algo que han de hacer a cada instante, y casi sin pensarlo, de acuerdo con las necesidades cotidianas.

Ni las viviendas más herméticas pueden mantenerse cerradas del todo a los indiscretos o a los inoportunos, ya que hay siempre una suerte de porosidad natural. Las escenas de hogar atraviesan las paredes. Los cambios de humor, de comportamiento o de aspecto no se les escapan nunca a las almas buenas del barrio (Boccaccio, IX, 5). Nunca faltan ojos que espíen a las gentes de enfrente, siempre que la mirada merezca la pena. La estrechez de las callejuelas contribuye al mantenimiento de un difuso espionaje malsano. Pregunta de un juez: “¿Practica Monna Selvazza la prostitución?”. Respuesta de la honesta vecina: “Desde una ventana que da a la vivienda de Monna S., ella la ha visto muchas veces meterse en la cama desnuda con hombres completamente desnudos y practicar todas las torpezas propias de las prostitutas” (Florencia, 1400). No hay nada importante que pueda escapar por mucho tiempo a la perspicacia y la fisgonería de las buenas gentes, y sobre todo y en primer lugar las aventuras sentimentales que hacen que vuelen las habladurías.

Penetrar en la casa del vecino es tan fácil como espiarlo. Hay muchos extraños que tienen ocasión de merodear ante las puertas —mendigos, tipos dispuestos a dar una serenata, galanes—, y muchos también en situación de franquear resueltamente el umbral. Sin contar la morralla de los gorrones profesionales, de los chiquillos, etcétera, a lo largo de la semana desfilan por la casa todos los auxiliares indispensables de la vida doméstica. Los aparceros traen sus rentas hasta el granero o hasta la bodega (y tienen que hacer, desde la granja, un buen número de idas y venidas con un burro); un mercader a fuerza de charla consigue exhibir en la entrada su muestrario; la criada de un vecino se mete en la casa a ver a su compañera; el barbero sube a desempeñar su oficio (en Ravena, los estatutos le obligan a desplazarse si la llamada proviene de un caballero); el médico pasa a visitar a un enfermo; la comadrona, a una parturienta; se hace entrar a un notario y a sus testigos para la celebración de un contrato; los intermediarios designados para el caso inician las conversaciones con vistas a un matrimonio; unos religiosos cumplen los deberes

de su ministerio (visita a los enfermos, extremaunción), etcétera. En los documentos abundan los ejemplos de todo este ir y venir familiar sin sorpresas ni diferencias de edad. Añadamos a estos figurantes los comparsas ocasionales de las borracheras, los comensales de los banquetes, los pobres a los que en un momento dado se sienta a la mesa, o los huéspedes, aquellos extraños, acogidos durante una o varias noches que las familias acomodadas tienen como deber albergar de conformidad con la ética de la opulencia definida, por ejemplo, por el napolitano Giovanni Pontano (a finales del siglo XV); la liberalidad y la hospitalidad forman parte de los deberes imperiosos del rico.

Esos huéspedes de un momento o de un día no todos ellos penetran muy adentro en la intimidad privada. Muchos de ellos apenas si franquean el umbral. A otros —a los bebedores— se los recibe según parece en la sala de la planta baja lindante con la bodega, mientras que en cambio los asuntos se tratan en la sala del primer piso, que es también donde se cena y se charla con todos los extraños. La alcoba es más secreta, sin llegar a ser por ello totalmente inaccesible. En ella se admite familiarmente a los bufones, a veces a los renteros, y, desde luego, a todos los auxiliares de la enfermedad, a los barberos, a los médicos, a las comadronas, a los sacerdotes y a sus acólitos. En los *rocche* (castillos rurales) de la nobleza feudal, la alcoba suele gozar del mismo prestigio que le corresponde en los palacios reales: como los reyes sus tesoros, los señores guardan en ella y en sus cofres los documentos que legitiman su poder, y es allí donde, ante notarios y testigos, se registran no pocos contratos importantes.

La hospitalidad requiere con mucha frecuencia que se ofrezca a los huéspedes un asiento, un lugar al fuego o a la mesa. Para escuchar la confesión de un enfermo, o tomarle el pulso, sacerdotes y médicos se sientan familiarmente sobre la cama. En cuanto a los extraños que se recibe por la noche, puede suceder que se les proponga con toda naturalidad un puesto en una cama ya ocupada, procedimiento normal en los hospitales y los albergues, aceptado además sin aspavientos.

Esta primera apertura de la célula privada al mundo exterior, en su simplicidad y su banalidad, no entraña para la intimidad ninguna particular perturbación, si se exceptúan las habladurías habituales, los riesgos y el temor de los robos (de lo que se hace eco san Bernardino), y, en el marco de esta familiaridad improvisada, ciertas fricciones un tanto rudas, o dulces en exceso.

Lo de fuera conquistado por las mujeres

Dejar atrás estas relaciones episódicas y afrontar sola el mundo exterior no resulta fácil para una mujer, sobre todo si es joven, y sobre todo si es soltera. Las mujeres están muy vigiladas, cosa que la opinión pública encuentra normal, y a la que asienten no pocos moralistas. En opinión de Paolo da Certaldo, “la mujer es cosa vana y frívola (…). Si tienes mujeres en casa, vigílalas de cerca; date con frecuencia

una vuelta por casa y, al tiempo que te dedicas a tus ocupaciones, manténlas (a las mujeres) en la aprensión y el temor”, y más adelante: “Que la mujer imite a la Virgen María, que no salía de su casa para charlar a diestro y siniestro, echarles el ojo a los tipos guapos y andar pegando la oreja a las cosas vanas. No, permanecía encerrada, sujeta, en lo secreto de una casa como es debido”.

Cuando se trata de chiquillas, lo que prevalece es la indulgencia. Por supuesto, se las separará muy pronto —desde los tres años— de las camas y las alcobas de los chicos, arropándolas durante la noche (aunque también a los muchachos) en largos camisones: pudor obliga (G. Dominici). Pero a nadie se le ocurre prohibirles que circulen por el barrio para prestar algún servicio (¡o para jugar!), ni que acompañen a sus casas a sus tíos que vienen a buscarlas, ni que se reúnan en grupos en casa de una de ellas (comportamiento de la pequeña Catalina Benincasa, a pesar de lo estricta que era su madre).

Al cumplir los doce años, acabada la libertad, Catalina se vio recluida en su casa, de conformidad con la costumbre en vigor en Siena. Su padre, sus hermanos —cuyo papel es importante— montan una atenta guardia, y los moralistas, al insistir sobre el particular, ponen de relieve hasta qué punto es sensible a ello la opinión general. A los ojos de fra Paolino, es el momento de que los padres redoblen su vigilancia prohibiéndoles a las chicas los vagabundeos por la ciudad y hasta las charlas en privado. Sólo un trabajo doméstico asiduo y silencioso podrá acabar con los sueños ridículos que fomentan estas criaturas sin seso. Francesco di Barberino le presta mayor atención al rango. Sin pretender igualar el rigor exigido por la educación de las jóvenes princesas, se deberá ser muy estrictos con las muchachas de buena familia: atención a los hombres, a las galanterías, a las miradas; que estos frágiles seres permanezcan en sus casas y que se las mantenga alejadas de las ventanas. Las clases bajas no necesitan tantas precauciones. Pero Maffeo Veggio pone por su parte en guardia contra las malas asiduidades, las de los muchachos, las de las chicas ajenas a la familia, las de los jóvenes criados sospechosos. Que la madre vele sobre todo ello. Tan grande llega a ser la circunspección general, que se procura no llevar a las jóvenes a los sermones, a pesar de los apóstrofes furiosos de los predicadores. Piedad, pudor, honor, tales son, para todos, las palabras clave del comportamiento ideal de las jóvenes doncellas.

El matrimonio sólo trae consigo una suavización parcial de semejante encierro. Pese a sus nuevas responsabilidades de amas de casa, en sus relaciones con el mundo exterior, las esposas se hallan sometidas a la buena voluntad de sus maridos. Pero no faltan cascarrabias que llegan a ser odiosos: “Sin atreverse a ir a bodas, ni a fiestas, ni a la iglesia siquiera, sin salir en absoluto de casa, la esposa (de un comerciante de Rímini) no osaba dejarse ver por la ventana, ni lanzar bajo ningún pretexto una mirada al exterior” (Boccaccio, VII, 5). Se trata de un caso límite que pocas veces se da, y todas las mujeres se indignan ante él. Pero, ¿qué hacer si el amo es así?

La severa cháchara de los moralistas respecto de las alocadas de quince primaveras deja bien a las claras que hay aquí gato encerrado. El espacio privado femenino no es impenetrable, a pesar de todas las reprimendas. Pero el tono de los moralistas despierta la curiosidad: ¿hasta dónde llega semejante porosidad?

Las casas más severamente enclaustradas conservan hacia el exterior ciertas aberturas habituales, que hemos visto a los moralistas señalar suspicazmente con el dedo, y que son por de pronto las ventanas y las puertas. La ventana es en efecto la gran diversión y la gran tentación, maravillosamente abierta como se halla a la calle, si bien se resguarda de los indiscretos gracias a la altura del piso y a la eventual pantalla de los batientes articulados de la persiana. Por ella se espía; desde ella se observa; o se mantienen conversaciones de un hueco a otro; o se deja uno ver. Las hermosuras indolentes “permanecen asomadas a ellas a lo largo del día entero, los codos sobre el alféizar, siempre con la excusa de una tarea que no se termina jamás” (Alberti). La puerta exterior se ve también muy frecuentada por las damas que se sientan allí de buena gana en las noches del verano, para charlar mientras siguen con los ojos a los que pasan (san Antonio). La proximidad de la calle y su promiscuidad hacen que se les reserve sobre todo el umbral a las matronas, y las muchachas en principio sólo hacen allí acto de presencia acompañadas, pero el lugar no carece de prestigio, y es en él donde en ocasiones regidas por la costumbre se exhibe la cohorte doméstica de las mujeres. En Milán, se podía ver “a las matronas y a las doncellas sentadas en los umbrales en los días de fiesta; se muestran tan rutilantes con todo su oro, su plata, sus esmaltes y sus perlas esparcidos por sus atavíos, que se las tomaría por reinas o princesas reales” (G. Fiamma).

Pero sólo raras veces se limita a esto el contacto con el mundo, lo mismo de las mujeres que de las chicas. Las obligaciones domésticas y religiosas de las casadas empujan todos los días a la mayor parte de ellas fuera de sus casas. Algunas, sobre todo entre las pobres, ejercen algún menester en el exterior. Las otras se ven en torno a los vendedores ambulantes, en el mercado, cuando van a la fuente, o en el molino. Las iglesias constituyen espacios privilegiados para estas escapadas femeninas fuera de lo privado, espacios frecuentados sobre todo por las damas de buena posición a las que sus sirvientas les quitan la coartada de sus correrías y que además tienen tiempo libre. Estas devotas tienen innumerables ocasiones de pasarse en los templos todos los días las horas muertas, sobre todo durante los días festivos, o en Cuaresma, y se considera de buen tono entre las mujeres de su mundo encontrarse todas en ciertas ceremonias: “El domingo por la mañana, en la iglesia de los franciscanos, allí están todas ellas” (Pecorone). Tampoco es raro ver a muchachas jóvenes, al menos en los ambientes modestos, participar en peregrinaciones locales, acudiendo a ellas dos o tres, sin ninguna vigilancia (Boccaccio, IV, 7).

Arriesgar una mirada o un paso fuera de casa equivale a cruzarse o toparse con personas totalmente ajenas a lo privado, y concretamente con hombres, con jóvenes. Así es como comienzan los amoríos entre adolescentes.

Algunos afectos fraguan de la manera más sencilla sobre una amistad de infancia o sobre una familiaridad prolongada. Otras en cambio, sobre el azar de una estancia común en un albergue. Pero, en las familias de la burguesía urbana en las que la hija, estrechamente vigilada, no puede descubrir por su cuenta el mundo más que desde la ventana, la iniciativa les corresponde ante todo a las miradas. Las ingenuas se enamoriscan de los galancetes simplemente con verlos pasar (una siciliana, hija de un farmacéutico, “apostada a la ventana en compañía de otras damas”, comete la tontería de enamorarse del rey en persona, Palermo, 1280); pero los intercambios de miradas resultan mucho más turbadores. Los guapos mozos hacen la calle para arriba y para abajo, y cuidado con la que, desde la ventana, cruce con ellos sus miradas asesinas. Comienzan entonces, a espaldas de los padres, o con su tácito consentimiento, todas las maniobras de la seducción y la conquista. Diálogo, en Venecia, entre una madre y su hija: “Hija mía, ¿qué ha sido de tu chal? —Madre mía, se me desprendió del cuello ayer noche, cuando estaba en el balcón, y no sé a dónde ha podido ir a caer. Ha debido de recogerlo ese chico”. La madre (mujer experimentada): “¿Cuánto tiempo hace que os traéis estos manejos? —Madre mía, desde hace casi un año” (Lionardo Giustinian, a comienzos del siglo XV). Las jóvenes de Génova son desde luego idénticas; helas aquí, según un versificador local, “a estas tiernas ninfas en edad de merecer; cualquiera puede verlas, ya que están apostadas, deslumbrantes y emperifolladas, en las ventanas; por supuesto, dispuestas a mirar y a que se las mire. Cada muchachita sonríe a su galán. Y le arroja flores, frutas, nueces, cuanto puede servir de prenda de su amor. Se intercambian confidencias y bromas (…). Cuando un padre sorprende a su hija en estos tejemanejes no lo lleva a mal, aunque se trate de su enamorado; encerrada como ella está, es muy libre de conceder al elegido toda clase de palabras tiernas; no habrá realidades a continuación”. Y por doquier, de día o de noche, se escuchan las alboradas, o las serenatas; sin contar las innumerables fiestas que ponen tradicionalmente a las jóvenes en presencia de los muchachos.

El matrimonio, ruptura y encuentro de dos mundos privados

El momento decisivo de ruptura en el mundo privado femenino es, no obstante, con toda evidencia el matrimonio. Los amoríos levantan enseguida el vuelo, en el Trecento; las chicas se colocan muy pronto. Se las casa por lo general a los dieciséis años en Prato (Toscana), en 1370; a los diecisiete y medio, en 1427, en esta misma ciudad y en Florencia. En Siena, hacia 1350 es habitual pensar en casar a las hijas desde que tienen doce años; momento que se retrasa hasta los catorce cien años más tarde, y las muchachas se vuelven a casar entre los dieciséis y los dieciocho años. Las cosas siguen evolucionando aún después de estas fechas. En 1470, en Prato, en Florencia y en su campiña, las jóvenes esposas han sobrepasado por lo general los veinte e incluso los veintiuno (Prato). De aquí, tal vez, la exuberancia reciente de las

bromas descritas más arriba. En cualquier caso, bromas sin consecuencias ni trascendencia.

En cualquier caso, lo que cuenta es el matrimonio, y, cualquiera que sea la edad de la chica, los padres no se embarcan a la ligera en una aventura así, tan importante para su mundo privado. La elección ha de madurar durante mucho tiempo, a veces durante años. Entran simultáneamente en juego las gestiones llevadas a cabo por los padres o por terceros —hay para ello intermediarios profesionales— y, tratándose en este caso de muchachas, la seducción de la propia interesada. Nada llegará a término si no se atrae a los mozos. Ni pensar en comprometer a la jovencita, sino que, desde la casa donde se la tiene encerrada, se la exhibirá en el marco de una ventana, o en la entrada de la vivienda, en medio de las damas, con el aparato y la escenificación de un cuadro viviente. Bien lavada —Monna Pica amonesta a este propósito a su hija Catalina (de Siena): "¡Lávate la cara!"—, bien peinada, bien rozagante, la pequeña imagen hierática, que habrá de guardarse de sonreír en exceso, se supone que logrará atraer la devoción de la gente joven. Si todo sale bien, no faltarán los pretendientes. Y entonces se planteará el problema de la selección. Se tomarán en cuenta todo tipo de consideraciones: la dote de que habrá de estar provista, el medio social del pretendiente, su profesión (¿hace posible una asociación? ¿Representa una promoción para la chica? Un yerno artesano es un buen partido para un campesino. Fiésole, 1338), la experiencia política de los suyos, su domicilio (si está próximo, mejor), el acuerdo al menos tácito del linaje… y de la joven, a pesar de todo. También en este aspecto prodigan sus consejos los moralistas. Dominici: "Casa a tu hija en tu propio ambiente, con la dote requerida". Alberti: "Tomar mujer es lo mismo que buscar belleza, parentesco, riqueza. Aseguraos del parecer de todos vuestros mayores. Ellos conocen por menudo las familias, incluidas las abuelas, de todos los candidatos". No es posible un matrimonio con éxito, si no hay un conocimiento mutuo de los respectivos mundos privados.

Casar a sus hijas, y luego a sus hijos, es el gran problema de Alessandra Strozzi. Después de haber llevado a feliz término la primera operación, emprende la segunda, ayudada por sus dos yernos. ¡Qué de gestiones, de conciliábulos y de vacilaciones! Hay jovencitas encantadoras, tal en particular aquella Tanagli, apenas entrevista en Santa María del Fiore, cuando un rayo de sol, transfigurado por las vidrieras, nimbaba con un resplandor angélico su deliciosa silueta. Pero ¡ay! todas las demás dejan mucho que desear; aquélla no tiene seso; esta otra no tiene dinero; la de más allá no tiene prestigio familiar. Alessandra resuelve finalmente su elección, pero la operación le ha costado muchos sinsabores. No hay nada superfluo cuando están en juego la dicha, el honor, la seguridad y la supervivencia de la familia, entendida en su más estricto sentido de ámbito privado.

Llega por fin el momento del matrimonio, con todo su ceremonial. La complicación de un ritual elaborado en el curso de los siglos pone de relieve, una vez más, la importancia de lo que arriesgan los dos medios privados que acaban de

encontrarse. El comerciante Gregorio Dati anota en su diario, el año 1393: “El 31 de marzo de 1393 he consentido y me he comprometido bajo juramento a tomar por esposa a Isabetta. El día 7 de abril, lunes de Pascua, le he hecho entrega del anillo, en presencia de ser Luca, notario. El 22 de junio, un domingo, después de la hora nona, se ha instalado en mi casa, que es la de su marido, en nombre de Dios y de la buena fortuna”. Sin romanticismo superfluo, y por supuesto con el ademán impersonal del comerciante, este recién casado registra con toda fidelidad las tres etapas habituales de los inicios de un matrimonio en la Toscana de la época. Así pues, dieron resultado las conversaciones entre las dos familias. El primer contrato sanciona oficialmente el compromiso mutuo de estos dos grupos de gentes. En los días (en este caso), las semanas, los meses y los años que siguen vendrán los esponsales propiamente dichos. El novio firma ante notario el recibo de la dote (formalidad no mencionada por Gregorio), y a continuación el mismo hombre de leyes recibe los consentimientos y preside el intercambio de los anillos: ni sombra de sacerdote. A su pregunta: “¿Queréis…?”, responde cada uno de los novios: “Sí”, o “Sí, señor” (*Meseer si*, Poppi, Casentino, 1388); y luego el novio introduce un anillo de oro —o de plata dorada— en el anular derecho de su prometida, y otro semejante en su propio anular (aunque el intercambio puede ser mutuo). Caballeros y doctores tienen derecho, en Bolonia, a dos anillos, y Leopoldo de Austria desposó en Milán, en 1350, a Verde Visconti con tres anillos de oro. El venerable *pater familias* —o su hijo mayor si él ha fallecido—, que cuenta en adelante con un yerno, le cede entonces oficialmente la autoridad sobre su hija. Como contrapunto burlesco de la ceremonia, sucede a veces que en el momento del “sí” uno de los presentes aseste sobre la espalda del novio un vigoroso porrazo (frecuentemente reproducido en los frescos consagrados al matrimonio de la Virgen) destinado a poner de manifiesto el despecho de la gente masculina local. Y aún queda la etapa número tres, la instalación en el domicilio del marido, el estreno de la vida común. Este bendito momento se retrasa por desgracia con cierta frecuencia, a veces durante meses, o durante años enteros (en no raras ocasiones por cuestiones de dineros nada despreciables), y hay familias en las que abundan las muchachas *maritate* pero no *ite* (no conducidas hasta su marido), a causa de que sus padres no han podido reunir la dote convenida. Gracias a Dios, semejantes contratiempos acaban finalmente por resolverse; se forma así una nueva célula privada, que se desprende de las células originarias y se pone a vivir por su cuenta.

Las evasiones clandestinas fuera del ámbito privado familiar

No siempre los amoríos conducen al matrimonio, y es incluso excepcional que ello suceda: el galán es siempre uno de la misma edad, el marido en cambio es mayor. Pero sí que acontece que lleven a otra cosa. Los matrimonios, por su parte, no siempre son ni dichosos ni fieles. Escapar al ámbito privado doméstico es algo que se lleva a cabo frecuentemente con discreción y sin coplas. Pero en este vasto dominio

de los amores clandestinos, tan trillado por los cuentistas, tan ocultado por sus usuarios, nada hay que permita contabilizar sus secretos, funestos o no. Sin embargo, son amores que existen en la vida cotidiana, todo el mundo lo repite, ríe o se lamenta de ellos, y tales amores representan para muchos una de las opciones fundamentales de una existencia privada que pugna por afirmarse.

Las sirvientas y las esclavas, frescas y jóvenes como suelen serlo, ofrecen en su propia casa a los hombres una distracción que frena otras escapadas exteriores. Leer las *ricordanze* burguesas equivale a toparse con sartas enteras de bastardos domésticos. Margarita Datini se queja de sus criadas (1390) y el banquero Lippo del Sega festeja sus setenta años violando a su criada (Florencia, 1363). Esto por lo que hace al fondo del cuadro. En la propia casa, la presencia de primas y de sobrinas puede resultar también perturbadora, sobre todo cuando se comparte la misma alcoba. Ante los tribunales se juzgan con cierta frecuencia procesos por incesto (una prima, una sobrina, *contado* de Pisa, 1413), y probablemente se trata de una desviación más difundida de lo que se piensa.

Tanto las aventuras pasajeras o repetidas como las relaciones habituales, y los emparejamientos estables se anudan la mayoría de las veces fuera del hogar. Todas las ciudades, y hasta las aldeas (en Liguria), tienen sus prostitutas. Su presencia desafía los siglos, a pesar de los obstáculos puestos por los municipios a su oficio (vestimenta, domicilio, salidas, impuestos). Porque estos mismos obstáculos tienden a relajarse. Se crean burdeles (Florencia, 1325, 1415; Génova, antes de 1336), y sucede que se estimula este comercio como un mal menor, para frenar otros, comenzando por la homosexualidad (Florencia, 1403). La presencia indefectible de las prostitutas, su sorprendente número, sobre todo en Venecia (más de once mil en el siglo XVI), en Roma y en Nápoles, el rango, la riqueza y la reputación mundana de algunas de ellas a fines del siglo XV en las sociedades romana y veneciana, todo ello demuestra el éxito general de estas damas y su papel en la apertura furtiva —u ostentosa—, a todos los niveles sociales, de las barreras de lo privado estricto.

La homosexualidad de encuentro tiene los mismos efectos, a pesar de crear a veces, entre sus componentes, una intimidad privada más duradera. Los homosexuales aparecen por todas partes —Nápoles, Bolonia, Venecia, Génova—, pero las exclamaciones de los mejores predicadores toscanos (Giordano da Pisa, hacia 1310; Bernardino de Siena, hacia 1420), las flechas de Dante (*Infierno*, XV, XVI), las discusiones alarmadas de las autoridades y sus severísimas medidas (comienzos del siglo XIV y del XV), todo hace pensar que las ciudades toscanas —Siena, y especialmente Florencia— constituyen sus principales focos (en alemán, *Florenzer* designaba al homosexual). Dadas las circunstancias, las diatribas de estos mismos predicadores, que ponen los puntos sobre las íes, nos revelan que se trata sobre todo de una pederastia, extendida entre gentes de ocho a treinta años, todos o casi todos ellos célibes. Semejantes prácticas constituirían no tanto una alternativa al ámbito privado conyugal, cuanto una muestra de esas tentativas desordenadas

inventadas por los “jóvenes” —forzados a un matrimonio tardío— para forjarse una identidad y una existencia privada personales. Aunque por ello no deja de ser una desviación muy pronunciada con respecto a las normas convenidas de la moral elaborada en torno a lo privado, y su boga plantea un problema. Sin pasar revista a todas sus causas, subrayemos la observación de san Antonino que incrimina la excesiva permisividad de los padres de una indulgencia culpable con respecto a esos “juegos de niños”, observación que pondría en relación la pederastia con los cambios del mundo privado familiar. Es en efecto posible que, en una sociedad donde las opciones tradicionalmente masculinas (lucha política, guerra) han perdido bastante de su prestigio, los valores de dulzura, de educación, de afecto, valores entendidos como femeninos, hayan marcado mucho más a la gente moza, al mismo tiempo que se desdibujaba la autoridad de un padre ausente con frecuencia, viejo (o difunto) sobre jóvenes ya embarcados en la vida profesional.

Quedan por fin las innumerables escenas de los auténticos amores clandestinos, vasto teatro cuyos actores nos son proporcionados por las parejas conyugales y en el que encontramos, frente a los varones, a nuestras muchachitas y a nuestras presumidas ya granadas. Todavía célibes, ensayan su independencia; y una vez casadas pretenden asumirla, forjándose, del mismo modo que los hombres, una existencia privada paralela al margen de su vida privada doméstica habitual. Los cuentistas son inagotables al relatarnos todas las posibles circunstancias de la aventura, desde el primer ímpetu de los corazones hasta el éxtasis final. Se intercambian regalos, hay entremetidas (con frecuencia la criada de la señora) que hacen de correveidiles, se planean entrevistas —en la casa, en el jardín, en los baños —, se frustran las artimañas grotescas del celoso, ¡y viva el amor! Y no es raro que los meandros de la intriga conduzcan a la formación de parejas trocadas (Boccaccio, VIII, 8) o a la bigamia. Las leyes que reprimen esta última práctica —en Venecia (1288), en Génova (siglo XIII), en Bolonia (1498)— nos la dan también a conocer, aunque sin el detalle de situaciones concretas. Hay otras ocasiones en que las cosas acaban mal; por ejemplo, cuando los amantes hacen desaparecer al cónyuge que estorba. La farsa desemboca en drama. Cuando los archivos de la justicia nos restituyen uno de estos episodios, con las minutas de los interrogatorios de los asesinos y de sus cómplices, se asiste a veces, con el corazón en un puño, a la progresión de una tragedia realmente estremecedora. El itinerario que aleja a los jóvenes, y luego a las muchachas, y luego a las parejas, del corazón de su ámbito privado doméstico llega en estos casos, en estos amores adúlteros, a su término. En contra de las frivolidades de los cuentistas (que a veces se muestran también muy reservados) no siempre es ni despreocupado ni dichoso.

La ostentación pública de lo privado

En algunas ocasiones, regidas la mayoría de las veces por la costumbre, la familia, tanto la restringida como la amplia, abre deliberadamente al público su intimidad y sus asuntos privados. Se trata, lo mismo en Italia que en cualquier otra parte, de esos grandes momentos familiares en que los acontecimientos privados suscitan necesariamente la atención del público como testigo o como participante: bodas, entierros, bautizos, reencuentros, momento de armar caballero a un hijo, etcétera. En todos los medios sociales se da a estas ceremonias una publicidad particular, y la muchedumbre que se agolpa sobrepasa con mucho los límites de la familia y del medio privado. El prolongado desenvolvimiento de la alianza matrimonial es parcialmente privado (promesa, envío del anillo), pero los ritos últimos —estreno de la cohabitación, visita a la casa paterna (ocho días después en Chioggia, finales del siglo XIII)— se celebran en público con ostentación, sobre todo en el *popolo grasso*. Invitados, conocimientos, clientes, mirones, centenares de personas participan cada día alegremente en las fiestas ofrecidas por Giovanni Rucellai, en junio de 1466, con ocasión de las bodas de su hijo Bernardo con Nannina de Médicis, nieta de Cosme. Caballetes, cuadras y bodegas rebosan de regalos (sobre todo de vino), enviados por aldeas enteras, por monasterios, por campesinos anónimos, lo mismo que por parientes.

La “conducción al marido” *(ductio ad maritum)* es tradicionalmente un hecho tan público que en muchos sitios (Piamonte, Lombardía, Toscana) la costumbre autoriza en ella, desde el siglo XIV, la intervención espontánea de la comunidad local. Las segundas nupcias, sobre todo durante el siglo XV, constituyen muy especialmente objeto de burla, y las asociaciones de jóvenes, o el público mismo, desencadenan al paso del cortejo escándalos memorables (cencerradas, *mattinate*) en los que se mezclan bromas, cacofonías estrafalarias, apóstrofes obscenos, y que concluyen con un riego general de monedas o de vino.

Los fallecimientos, y no sólo los de los grandes, movilizan al público alertado a lo largo de la ronda por los gritos desgarradores de las mujeres. La gente femenina se reúne en torno al cadáver expuesto en la iglesia; y los grupos de hombres se estacionan fuera (Florencia, siglo XIV).

Finalmente, los regresos, los reencuentros o las reconciliaciones entre linajes (suceso considerable en Italia) suscitan fiestas a las que se asocia el público.

Ceremonias como éstas, sean las que sean, ponen en juego el honor de la familia. No se puede quedar mal ante todos esos extraños. Todo un decoro consuetudinario acaba por rodear estas celebraciones y por regirlas, decoro destinado a evitar situaciones desairadas, a exaltar la preeminencia familiar mediante una ostentación bien llevada, a enmascarar bajo una fachada resplandeciente los pequeños secretos privados.

Recibir a la gente como es debido significa naturalmente dar de comer y de beber con profusión. Los banquetes, aquí como en todas partes, son la pieza maestra de la hospitalidad ostentosa. Para las bodas de Bernardo, Giovanni Rucellai había hecho

levantar en un ensanche de la calle un estrado de 180 metros cuadrados cubierto de mesas donde durante ocho días las festejaron hasta quinientas personas cada día, mientras en una cocina montada con todos los requisitos cerca de allí se afanaban cincuenta cocineros y marmitones. Los platos se suceden unos a otros. Sin llegar a tales extremos, el negocio más insignificante o cualquier encuentro feliz concluye con un banquete. La decoración ha de ser tan excelente como la comida. Rucellai, que es toda una eminente personalidad, ha tenido buen cuidado en adornar con tapicerías, colgaduras y hermosos y preciosos muebles el podium de su festín. Para proteger a los comensales de la intemperie se tendió un inmenso toldo de tela azul claro, recamado y festoneado con guirnaldas de follaje salpicado de rosas. Sobre el estrado campeaba un aparador de plata cincelada. En los medios más modestos se siembra de verdor el suelo de la sala y se sacan de los cofres las tapicerías, los tejidos valiosos o los simples lienzos para colgarlos de los muros o decorar con ellos las ventanas.

Pero la ostentación más general y la más febrilmente preparada es ante todo la de la apariencia personal, la del maquillaje, y muy particularmente, la de la vestimenta. Vestirse es de rigor para exhibirse fuera del espacio privado. Las grandes ceremonias familiares, comenzando por las bodas, llevan consigo en la burguesía impresionantes gastos vestimentarios. En medio de una enorme cantidad de otros objetos y adornos, Marco Parenti obsequió a su joven prometida con dos vestidos de boda ultrasuntuosos (*giornea* y *cotta)* y un tocado de colas de pavo real que le costaron 1000 liras, sólo los tres regalos, o sea cuatro o cinco años de trabajo de un buen albañil. Y todo lo demás en proporción. Las visitas más informales que se hacen a las recién paridas (de la buena sociedad) exigen también arreglarse. Para honrar a la gran dama que representa a santa Isabel —en los frescos de Santa María Novella—, Lucrezia Tornabuoni ha escogido una magnífica *guarnacca* de seda color rosa viejo sembrada de estrellas de oro, puesta a su vez sobre una *gamurra* de seda blanca, bordada de granadas y de flores, cuyas mangas acuchilladas dejan ahuecarse el tejido de una camisa. Así adornada es como ha posado ante Ghirlandaio.

La variedad y la suntuosidad de los tocados de solemnidad, los de las mujeres principalmente, no cesan de crecer al hilo de las generaciones; la calidad de los tejidos se afina con el uso más habitual de la seda, una seda más rica; los guardarropas son más variados, se desarrolla el gusto por los accesorios preciosos. Un documento boloñés que describe, en 1401, cerca de doscientos tocados femeninos permite inventariar veinticuatro adornados con plata, sesenta y ocho con oro (franjas, ornamentos bordados, brocados) y cuarenta y ocho guarnecidos de piel. Prevalece la impresión, fortalecida por los inventarios familiares que nos quedan, de que las mujeres de la aristocracia están cada vez más interesadas, en el siglo XV, en subrayar su rango mediante su modo de vestir. Así como que lo hacen sin referencia explícita a su clan, ni a su familia, con el propósito predominante —por medio del arreglo de su tocado, de su maquillaje y de un peinado ligero que hace destacar sus rasgos— de

acentuar su presencia personal y de distinguirse unas de otras. La ostentación del vestido femenino exalta en público la categoría social de la familia, del medio privado, aunque no precise su identidad. Al subrayar hasta tal punto el valor de la persona que lo lleva con sus rasgos particulares, el tocado femenino de solemnidad constituye para las mujeres una valoración a la vez que una revancha por su sujeción privada.

Intervención de las autoridades en la vida privada

El puesto determinante de las ocupaciones y de los valores privados —los de la familia en primer lugar— en la vida de las gentes y en la de las comunidades hace que se fije en ellas necesariamente la atención de las autoridades y que su intervención se ponga en movimiento.

La legislación de las comunas

Las comunas levantan acta muy pronto de la existencia de los grupos privados. Las palabras *consortes*, familia, descendencia, hermanos, aparecen a veces en los documentos oficiales como una realidad humana, social, y ante todo política, con la que hay que contar. Y no sin desconfianza. Estos grupos privados se vuelven en efecto invasores a lo largo del siglo XIII en las ciudades, aún frágiles políticamente. Las ambiciones familiares rivales se desencadenan en ellas. Todo el mundo trata de hacer prevalecer sus intereses privados. Contra semejantes poderosos (*magnati*, dicen los contemporáneos), las comunas levantan el baluarte de la ley. Tal es la primera legislación comunal a propósito de los grupos privados: defensiva, con la intención de imponer la paz.

Desconfiada o no (los equipos en el poder favorecen a las familias que les son adictas), tal legislación apenas tendría efectos sobre el desenvolvimiento de la vida privada si no se propusiera al mismo tiempo regir también su contenido. El derecho romano codifica lo privado lo mismo que lo público, y más arriba se ha evocado ya la importante producción de los glosadores boloñeses de los siglos XII y XIII sobre los derechos y el papel del *pater familias*, etcétera. A ejemplo suyo, las comunas apuntan constantemente al contenido mismo de la vida privada, y los estatutos que se otorgan a sí mismas a lo largo de los siglos XIII y XIV hablan todos ellos del particular con cualquier pretexto. Se ve ya cómo hay municipalidades que legislan sobre las casas privadas, cómo definen su altura, sus materiales, o su alineación (Siena, siglo XIV); o que incluso establecen una tasa sobre los saledizos, limitan la altitud de las torres, etcétera. Son también muchas las que exigen comunicación de los patrimonios para

mejor tasarlos (los primeros catastros están atestiguados durante los siglos XIII-XV en Verona, Venecia, Perusa y Florencia) al tiempo que reglamentan su gestión (responsabilidad, sucesión, dote). Y más adelante intervienen todas ellas en la intimidad privada a fin de definir y reglamentar la autoridad marital, los derechos de la mujer, los de los hijos, las emancipaciones, las mayorías de edad o los matrimonios (prohibición a los güelfos de casarse con alguien del partido gibelino, Parma, 1266); como también para reprimir las desviaciones más graves, incestos, bigamia, y sobre todo homosexualidad.

Todas las comunas redoblan la atención siempre que las opciones privadas tienen, o pueden tener, repercusiones públicas. Las ceremonias organizadas para las nupcias y las inhumaciones suscitan una suspicacia muy particular y son el blanco de prolijas reglamentaciones que no se olvidan de nada: número y calidad de los invitados —de las mujeres sobre todo—, horarios de los banquetes (Venecia, 1339, 1356; Bolonia, 1276, etcétera; Génova, 1484), valor del ajuar y de los regalos de boda (Venecia, 1299, 1360; Bolonia, 1401), desenvolvimiento de los entierros, etcétera. Sin embargo, las iniciativas más temidas del legislador son, cosa sorprendente, las de la moda. El boato y el coste de los tocados exhibidos en público por sus compañeras hacen a los responsables muy cuidadosos, cuidado subrayado absolutamente en todas partes por reglamentos que adquieren el aspecto de auténticos catálogos de moda; el gran estatuto suntuario votado en Bolonia en 1401 enumera dieciséis posibles categorías de infracciones vestimentarias (joyas, cinturones, anillos, bordados, pieles, franjas, vestidos, calzado, botones), categorías muy subdivididas a su vez, y las multas llueven por todas partes. Pero el oficio de controlador no es nada grato. Las señorías cierran los ojos cuando se trata de fiestas que dan ellas mismas, en Venecia por ejemplo, y sobre todo las mujeres dan pruebas de una diabólica truhanería: un agente (un notario) interpela a una elegante dama que enarbola un tocado adornado con una larga fila de botones: “Esos botones están prohibidos, señora”. Pero la hermosa dama responde: “¿Botones? ¡Pero si son broches! Miradlos, si es que no lo creéis: ¿dónde están los vástagos, y dónde los ojales?” (Sacchetti). Los responsables, aunque humillados, no cejan, sin embargo. Con el paso del tiempo, el control, el ascendiente mismo del legislador sobre lo privado tienden a fortalecerse. Están en juego la moralidad y el orden público y, al concentrarse en un reducido número de manos, el poder se vuelve más inquisitorial: los Médicis llegan a vigilar la correspondencia privada. De este modo, una ósmosis permanente impregna los medios privados de valores y consignas elaborados fuera de ellos y al margen de los mismos. Por el Estado. Y también por la Iglesia.

Autoridad de la Iglesia y pastoral de la vida privada

La vivienda privada se convierte espontáneamente en un lugar de devoción. Los pobres ostentan en ella medallas, ramos bendecidos, y con frecuencia, aunque no

siempre, en los inventarios de las gentes acomodadas salen a relucir objetos más importantes: rosarios de ámbar, crucifijos (muy raros en Florencia, a fines del siglo XIV), algunos libros de piedad y sobre todo cuadros de la Virgen.

Estas imágenes y objetos se reservan sobre todo a las alcobas —incluso a las de los amigos o las criadas— donde parece que sostienen una devoción completamente personal, mientras que no se los encuentra en las salas (Florencia 1380-1420). Pero la devoción privada no se halla forzosamente ligada a las imágenes. Se la ve adoptar también la sala como marco y reunir en ella a toda la comunidad familiar, con ocasión de lecturas hechas por el padre o de oraciones pronunciadas por él durante las comidas. Se trate de la alcoba o de la sala, es en casa donde los niños aprenden los primeros gestos y las primeras plegarias de su vida cristiana.

En un terreno de mayor profundidad, cuanto en la vida privada representa azares, inquietudes o apuros en que se ven implicados los seres queridos, todo ello hace del mundo privado el espacio más tangiblemente regido por la Providencia. Cualquiera, hombre, mujer o niño, es consciente de ello, lo reconoce y lo dice. Ver partir, debilitarse, sufrir o morir a un allegado es sentir sobre sí la mano de Dios, reconocer su poder, invocar su misericordia. Ponerse en las manos de Dios, invocar Su Providencia, es una fórmula más que habitual en las cartas privadas y no hay por qué dudar de su sinceridad.

Los difuntos de la familia, a los que frecuentemente tan bien se ha conocido, establecen a su vez otra mediación de lo privado con el Cielo. Como objeto de misas, de plegarias, que acaban haciéndolos ascender al Paraíso —sobre todo los niños, los muertos inocentes—, los difuntos mantienen en la familia el sentido de una proximidad mucho más familiar del mundo celestial.

Una impregnación así, cotidiana y consuetudinaria, puede poner en el camino de la verdadera piedad; ¿es apta también para formar efectivamente las conciencias? Es lo que se preguntan con inquietud los moralistas y los predicadores cuando enumeran los peligros morales o físicos, hallados en las fronteras de la vida privada, o incluso en su seno, y que sólo una sólida formación privada podría combatir.

Que hay envidiosos que pretenden perturbar a las familias con sortilegios —maleficios, *mal occhio* a los niños, etcétera—, los moralistas se conmueven y aconsejan, por ejemplo, atar un trocito de coral al cuello de los niños para preservarlos (amuletos con que los pintores disfrazan incluso al Niño Jesús), aunque se trata de un peligro que no inquieta demasiado a la Iglesia en su reflexión sobre el mundo de lo privado. Las cosas son en cambio muy diferentes cuando lo que está en juego es la vida moral.

Abrir las puertas a los extraños lleva consigo *ipso facto* determinadas perturbaciones en la familia denunciadas por los clérigos, de acuerdo en este particular con los moralistas laicos, con una patética indignación. Matrimonios, entierros, bautizos, banquetes, todas estas fiestas ofrecidas al público por el mundo privado son con mucha frecuencia la fuente de desórdenes, de *disonesta*, que van

desde la complacencia y la vanidad hasta los más variados roces de la emoción y del deseo: una simple presión furtiva de las manos puede ser pecado mortal (san Antonino). Las salidas cotidianas ofrecen innumerables ocasiones de conversaciones y frecuentaciones deshonestas, sobre todo para los muchachos, amenazados por la dudosa promiscuidad de sus camaradas (santa Catalina, Palmieri, san Bernardino, Maffeo Veggio). Bastan en fin los encuentros más anodinos para que se despierten esos corruptores por excelencia que son los sentidos. El olfato, todavía puede pasar (Dominici). Pero las miradas, "flechas del amor" (Francesco di Barberino), lo son también de la muerte, de la verdadera, que es la del alma (san Antonino). Escuchar significa prestar oído a las lisonjas, a las historias picantes murmuradas en voz baja o cantadas, a toda la gama de las memeces (por dirigirse en este caso a una gran dama, el propio san Antonino limita su lista a las inconveniencias de su medio). En cuanto a hablar, quiere decir mezclarse en esas mismas conversaciones. Y por lo que hace al paladar, se está en el terreno de la gula.

Encerrarse en casa no pone sin más ni más al abrigo de semejantes tentaciones. Lo privado estricto no elimina los excesos de la mesa, ni los arrebatos de la cólera, ni las conversaciones ociosas, ni todas esas actitudes y expresiones mediante las cuales "se pone a los niños al corriente de nuestros vicios, de nuestras relaciones pecaminosas y de nuestras francachelas" (Palmieri) y que hacen que "quienes parece que no se enteran de nada, aunque lo comprenden todo (…) se vean corrompidos por nuestras depravaciones" (san Antonino). Tampoco prohíbe el descuido en el vestir (los moralistas rechazan el desnudo doméstico), ni todos esos signos equívocos o groseros (blandir el dedo medio, por ejemplo) que los chavales se permiten en casa en medio de la general complacencia. Resultado: los niños acaban por considerar estas desviaciones como naturales y acostumbrarse a ellas. Además, el espacio privado abriga todas las depravaciones del lecho conyugal.

Esta fragilidad moral y espiritual de los ambientes privados constituye un grave motivo de inquietud para la Iglesia. A imagen de la Sagrada Familia, el hogar, la familia, son las piedras angulares de la sociedad cristiana, el lugar cotidiano de la vida, del ejemplo y de los progresos espirituales. Las predicaciones morales más llamativas quedarían inoperantes si no cayeran en el terreno fértil de las familias, allí precisamente donde arraigan las vocaciones religiosas y las vidas santas. Un decaimiento de las familias tendría consecuencias espirituales desastrosas.

Tiene que haber, por tanto, una intervención urgente, y desde el siglo XIV se ve a dominicos y franciscanos afanados en reunir los elementos de una pastoral de la vida privada. Los frailes emprendieron enseguida la tarea de visitar a las familias y esta iniciativa, al ampliarse, convirtió a muchos de ellos en confidentes muy próximos y en amigos de numerosos hogares. Los padres de santa Catalina cuentan a un dominico entre sus íntimos (Siena, 1360), y vemos a dos franciscanos de la Observancia interviniendo espontáneamente en las decisiones familiares de Monna

Alessandra Strozzi en nombre de su vieja amistad con su difunto esposo (Florencia, 1449).

La sociabilidad familiar así construida por los frailes mendicantes prepara y facilita unas intervenciones pastorales más precisas y más técnicas, como la confesión —practicada, según parece, con más asiduidad por las mujeres—, la dirección de conciencia propiamente dicha, realizada en forma de opúsculos (Dominici, san Antonino), de cartas o de conversaciones —también destinada sobre todo a las mujeres—, y por supuesto, la predicación, en particular una vez que, a partir de 1350, su peso recae cada vez más en la moral, predicación a la que un san Bernardino convoca a grandes gritos a todos los miembros sin excepción de los medios privados, incluidas las muchachas.

La repetición de tales intervenciones permite a los frailes difundir una enseñanza entre cuyos propósitos primordiales, aunque implícito, se manifiesta con toda claridad el control de la vida privada. Los vemos insistir sobre todo, de acuerdo en este caso con los humanistas, sobre la importancia del espacio privado, de la casa, como punto de apoyo y como marco para una formación cristiana y humana (este aspecto por el lado humanista) personal. Todos ellos subrayan lo que este ámbito privado debe entrañar de calma, de recogimiento; su papel de retiro, de refugio; la defensa que puede asegurar, mejor que cualquier otro, contra las agresiones más diversas, comenzando por las del mundo físico. Protege de la noche, “bosque donde, fuera de casa, todos los males se hallan al acecho” (ser Ugolino Verini, 1480). Tiene que proteger también, en las alcobas privilegiadas de los palacios, contra los rumores (y los olores de berza y de cebolla) más domésticos (Alberti, *De re aedificatoria*); filtrar la agitación y las tentaciones del mundo; procurar la paz y el sosiego.

Una vez adquirida esta primera base se podrá pasar con más facilidad al punto esencial del programa: a saber desembarazar el alma, al precio de una disciplina de por vida —y ya iniciada desde la infancia—, de todas las vanidades y codicias denunciadas más arriba. Se emplearán en ello los educadores, y los confesores también, mediante la imposición de una estricta disciplina, de un auténtico amaestramiento —explicado y aceptado— a sus pupilos y penitentes respectivos. Semejante amaestramiento se aplicará prioritariamente a los furrieles más peligrosos de la concupiscencia, o sea los cinco sentidos. La mirada: “Vuelve tus ojos a Dios (…) ábrelos al cielo, a los bosques, a las flores, a todas las maravillas de la Creación. En cambio, bájalos en las ciudades y en todos los lugares en que hay ocasiones de pecado” (Dominici). “Enseña al niño a apartar los ojos de todo cuanto pueda perturbarlo, comenzando por las pinturas” (fra Paolino). “Cuidado con los ojos (…) con los ojos (…) con los ojos (…)” (san Antonino); y con los ojos de los demás, porque su curiosidad puede resultar corruptora para vuestras buenas obras y para vosotros mismos. Las palabras: mucho cuidado con las que se profiere lo mismo que con las que se escucha, todas ellas lo suficientemente sospechosas como para que san Antonino, en sus *Opera a ben vivere*, les consagre tres amplios capítulos: “Guardar

cuidadosamente nuestra lengua, para no ofender a Dios”, “Hay que reprender con toda energía el pecado de hablar en exceso y las palabras ociosas”, “En cuanto a las mismas palabras honestas: no usar de ellas sino con discreción”. Controlar las propias palabras quiere decir también controlar la risa, cuyo exceso es un pecado, los gestos y los juegos. Se evoca también el gusto y el tacto. El programa ascético engloba igualmente, por descontado, la sexualidad, la verdadera, la de la pareja (todas las demás están proscritas): no casarse en los periodos prohibidos por la Iglesia (pecado mortal, si hay consumación), no usar del matrimonio sino en los sitios convenientes y en los periodos canónicos —ni en Cuaresma ni en tiempo de penitencia— y de modo totalmente natural: ni sodomía (pecado mortal gravísimo) ni posturas inconvenientes (pecado mortal).

El medio privado se presta mejor que cualquier otro a la realización de un programa tan difícil como éste, en razón de la solidaridad que une naturalmente a sus miembros. En consecuencia, hay que lograr que esta solidaridad juegue su papel, que todos se ayuden mutuamente en el sendero de la virtud. Los hijos mayores, por ejemplo, habrán de tomar a pecho el mostrarles a los menores cómo obedecer a sus padres (fra Paolino). Estos últimos, a su vez, les proporcionarán a sus hijos camaradas bien escogidos, buenos consejos, buen ejemplo, y la bendición divina vendrá a coronar el esfuerzo colectivo (Giovanni Dominici).

La pastoral puesta a punto por la Iglesia se difunde a gran escala no sólo por obra de sus sostenedores, que la dan a conocer, sino por centenares de frailes esparcidos por las ciudades y las aldeas (a fines del siglo XIV y durante el XV). No es nada improbable que semejante pastoral lograra mejorar la fe y la práctica en el ámbito familiar. ¿Pero consiguió también determinar a aquellos cristianos convencidos a comprometerse más deliberadamente en la vida pública (social, política), en el mundo?

No, ciertamente, a las mujeres. El camino de perfección que se les propone —concretamente a través de la dirección de conciencia, frecuente entre las terciarias, o entre las damas de la alta sociedad— tiene como finalidad esencial la profundización, en la soledad, de su devoción interior. Una vez amordazados todos los sentidos, la soledad interior aparece por doquier, en las iglesias, en los salones, en los banquetes, en el paseo. Aunque el espacio más apto para realizarla es ciertamente la alcoba. La de una mujer devota será su refugio, su celda, el lugar privilegiado de sus ejercicios espirituales, que ella se ocupará de amueblar con los objetos adecuados, un crucifijo en particular, más apropiado para la meditación penitencial que la habitual imagen mariana. La verdadera devoción privada femenina aleja del mundo.

Los objetivos de la educación religiosa privada se ven más controvertidos en lo que concierne a los varones. San Bernardino les recuerda a estos últimos que tienen el deber de actuar en el mundo, pero ni él ni sus cofrades parece que consagren a la cuestión grandes desarrollos. En los medios cultivados, la voz de los humanistas oscurecerá en adelante, sobre este punto, la de los frailes mendicantes. No sin

discordancias. Sus puntos de vista están divididos. Las circunstancias condujeron a Coluccio Salutati (m. 1406) a consagrar un opúsculo a la apología de la vida retirada *(De saeculo et religione)*; esta corriente nunca desapareció del todo en el siglo XV, y vuelve a encontrársela, por ejemplo, en las páginas dedicadas por Cristóforo Landino a la vida contemplativa (*Questiones camaldulenses*, 1475). Pero la opinión mayoritaria es muy diferente. Salutati estima demasiado la vida de la ciudad como para admitir que "huir de la compañía, apartar los ojos de las cosas agradables y encerrarse en un claustro o en un eremitorio constituya el camino de la perfección". El sabio tiene el deber de servirse de todos sus dones para el bien común. Bajo las formas más diversas que a cada uno sugieren su temperamento y su formación, Poggio, Bruni, Valla —para limitarnos a los más grandes— insisten en esta obligación y lo hacen, Bruni en particular, en nombre de un ideal cristiano. Manifiestan, por el contrario, una viva hostilidad hacia los predicadores a los que presentan con sarcasmo —entre otros reproches— "predicando con hipocresía a todas esas pobres tontas y a todos esos infelices, no menos tontos que ellas", a los que inspiran una devoción de visionarios que los aleja de las cosas serias. Sin formularlo en estos términos, los humanistas partidarios de la participación en la vida de la ciudad rechazan una pastoral que asigna a la formación cristiana de los hombres objetivos idénticos a los de la de las mujeres, a saber, el repliegue al mundo privado. A sus ojos, por el contrario, si los deberes cristianos de las mujeres las vinculan justamente a la vida privada, la formación privada de los hombres, precisamente porque es cristiana, ha de constituir un trampolín para otros compromisos de orden público. Pero se trata de un mundo cuyas referencias se toman cada vez con más frecuencia de otras fuentes que los textos cristianos, de un mundo moderno —ya muy presente en el siglo XV— en cuyo umbral hemos de detenernos.

Ch. de La R.

3
Ficciones

Danielle Régnier-Bohler

Exploración de una literatura

Emergencia de lo “privado”, toma en cuenta del individuo, delimitaciones nuevas de dominios que van a considerarse en adelante como secretos o reservados: las fuentes literarias, lo mismo si son de la lengua *d’oil* que de la *d’oc*, invitan a un uso prudente. Algunas veces se despertarán ciertas ilusiones de ver surgir un mundo “cotidiano privado”: la nostalgia de los *realia* tendrá, no obstante, que tener en cuenta que este tipo de fuentes presenta lugares, grupos humanos regidos por códigos literarios y que la intimidad que parece entregarse corre en realidad por cuenta de la metáfora. Sin embargo, las ficciones pueden pretender otra forma de verosimilitud, en este caso narrativa, cuyas leyes no carecen de coherencia. La literatura sabe dar vida a simples bocetos del espacio, real o soñado, a determinados protagonistas privilegiados: de uno a otro lugar, de un conflicto a sus conciliaciones, la literatura colma lo que en apariencia había borrado. Bajo la forma de escenarios fantasmagóricos, sugiere una evaluación extremadamente sensible de las relaciones entre individuo y colectividad, y es la matriz de sus fluctuantes y utópicas fronteras: en efecto, el individuo puede verse excluido y proscrito del espacio colectivo; como puede también excluirse a sí mismo a fin de arraigarse, voluntariamente, en un espacio reservado; incluso podrá —en el mismo seno del espacio y de los valores comunitarios— buscar verdades “privadas”. Si la célula familiar, bajo la fuerza de los poderes funestos, parece disolverse, el fin del relato desemboca con mucha frecuencia en la restauración de la unidad inicial, mejorada y enriquecida.

En las páginas que siguen se han privilegiado algunos aspectos de estas problemáticas y sólo se han podido asediar algunos puntos neurálgicos a los que ha dado voz lo imaginario, los itinerarios de exclusión que permiten al individuo progresivas reintegraciones cuyos signos culturales se hallan grávidos de sentido; la obsesión por el Doble y la conciencia de las rivalidades familiares que adoptan en las ficciones los rasgos de una ejemplar conciliación; el vestido, el adorno, la desnudez que tienen que ver, en sus modalidades, con el código colectivo ocultado, olvidado, reaprendido por el individuo; los lugares, en fin, que, simbólicamente, se asignan a los grupos que se reparten la casa donde reina, prisionero con frecuencia, el gineceo. Ni sombra de una ampliación de esos detalles que constituirían una historia de lo cotidiano, una serie de cuadros de género: en cambio, no faltará una evaluación constante y frágil del estatuto del individuo, de ese personaje errante de la literatura cortés que, como un brote, se desprende del grupo y vuelve a implantarse en él

después de un itinerario fecundante, recuperando una estructura comunitaria que, aunque legendaria, no se halla nunca amenazada de desintegración. A pesar de la transgresión trágica que se ha convertido en uno de los mitos de Occidente, a pesar del profundo trastorno que sufre el mundo artúrico cuando en él se instala la sospecha, la figura real, Marco o Arturo, no queda en absoluto mancillada. Sin embargo, en el curso del siglo XIII, en *La castellana de Vergi*, el poder se compromete en el drama privado, y si en otros relatos predomina la exaltación de la vida de corte y de la alegría colectiva, la intriga se resuelve en una anécdota “privada”. Todavía más tarde, el universo ficticio puede traicionar una sensible dislocación de la posición del individuo frente a lo colectivo: la mentira y la máscara alteran en ella sus relaciones. La prueba del mundo artúrico que aunaba amor y aventura, que vinculaba al héroe a la comunidad, cede el puesto al secreto. La excelencia de Juan de París, fundada en un afortunado uso del *gab*, le hará conquistar a la bella por medio de una intendencia de orden visual a la que ya no aporta nada el cumplimiento de sí.

Paralelamente, y a lo largo de una prolongada duración, la evolución del conjunto de la literatura marca una lenta emergencia de las representaciones del individuo. La poesía deja sitio a la expresión de una conciencia solitaria, a un lirismo más “individualizado” que parece desmarcarse de los *topoi* cultivados a sus anchas por los trovadores y los poetas. Por lo que se refiere a la literatura de testimonio, memorias y *chrónicas*, revela el vivo deseo de poner al autor en escena mediante marcas de enunciación que pretenden descartar la neutralidad del discurso.

Relaciones entre el individuo y lo colectivo: las fuentes literarias saben evocarlas todavía a través de los tiempos de apariencia biológica, a través de gestos realmente “privados”. Así, la función del sueño forma parte de una duración simbólica del ser, traumatizado amnésico que, para verse restituido al orden humano, debe pasar precisamente por esta ganga, la oscuridad de la conciencia, el sueño fetal que le permite renacer a la vida colectiva. Pero, a la luz de la desconfianza que la Edad Media ha manifestado con frecuencia con respecto a la soledad, puerta abierta a Satanás, nos sensibilizaremos a cualquier signo de una valoración del espacio íntimo, del repliegue sobre uno mismo, al despliegue del área mental, a ese fenómeno tan singular del sueño como marco de una ficción literaria, a los tanteos obsesivos de las certidumbres o de las sombras de la conciencia. Ninguna tentación, por tanto, de ver en estas fuentes unos reflejos, unos textos-espejos. Eludiendo cualquier esquema cronológico demasiado riguroso, en la medida en que prevalece para lo imaginario ese principio de producción de textos que es la toma en consideración del horizonte de espera que condicionaba modificaciones y repeticiones, será necesario, por el contrario, interpretar las ficciones como puestas en escena que responden a obsesiones, a pulsiones y a tensiones hacia soluciones satisfactorias para las conciencias, ecos de lo que aflora en los textos normativos que pretenden asignar al individuo, y sobre todo a la mujer, su puesto en lo colectivo. Si se invocan las ficciones en una arqueología literaria de lo privado, habrá de ser en los términos del

estatuto imaginario asignado a quien, poco a poco, se designa como el individuo que tiene derecho a la palabra y al silencio, a la identidad y a la máscara.

Espacio y mundo imaginario

Del opresor encierro a la dulzura de hallarse dentro

Confrontado con la bipolaridad de las representaciones de la clausura, el lector oscila entre amenaza y protección. Clausura-prisión, tal como Rutebeuf describe la morada de Avaricia, que encarna la anti-convivialidad, dispositivo de captura que somete al visitante al capricho de la dueña de aquellos lugares, "más muerta que viva", clausura también peligrosa de esas casas demasiado cerradas que un Roberto de Blois opone a las grandes puertas abiertas, y si el *Sueño del infierno* de Raúl de Houdenc nos dice que en Francia todo el mundo, ¡ay! cierra su puerta, mientras que en el infierno se sabe comer a "puertas abiertas", en *Blancandin y la orgullosa de amor* se echan de menos con más simplicidad aquellos tiempos pasados en que nadie apostaba un portero a su puerta. El cierre aparece, por tanto, como una barrera al ideal de la sociabilidad, a la libre circulación de bienes y seres, y en particular a la libertad de sentarse juntos a la mesa. Porque, "la comida, sabedlo, es el fundamento de la amistad", nos recuerdan las *Enseñanzas* de Roberto de Ho.

En oposición a semejante representación negativa de la clausura es significativo advertir, entre los textos que hablan en favor de las mujeres, que un informe del siglo XIII echa mano de un argumento de orden espacial: a las mujeres "les tocó en suerte la dicha de nacer dentro". El Señor coloca al hombre en el seno del paraíso. Le hace dormir y de su flanco extrae la costilla de la que emerge Eva, provista de una doble clausura, la del paraíso y la del flanco del hombre. Encierro lleno de valor a los ojos del autor, que opone entre sí el espacio de dentro y el espacio de fuera: "Juzgad, pues, si Dios no le manifestó un amor más grande que al hombre, puesto que a este último lo creó en el exterior".

El espacio poseído por la mirada

Cuando el espacio aparece como objeto de una posesión global por obra de la mirada provista de omnividencia se trata de una representación en general muy tranquilizadora de una estratificación de cierres: de tales vistas panorámicas surge un espacio elaborado y habitado, espacio "total", protegido y construido, que conduce fácilmente a la percepción de un espacio estético: "Esta plaza no teme ningún asalto venido de parte alguna: imposible rendirla por hambre. Ha sido fortificada por el rey Evrain, que la ha mantenido exenta todos los días de su vida y la seguirá conservando

mientras viva. Si ha hecho rodearla de muros, no se ha debido a que temiera cualquier asalto, sino porque así está la ciudad más hermosa” *(Érec y Énide)*.

Protección que no deja de ser funcional: el traidor que, en *Cligès*, traiciona a Arturo, fortifica el castillo con un doble recinto amurallado, “empalizadas, fosos, puentes levadizos, zanjas, trancas y barreras, puertas de hierro con corredera y gran baluarte de piedra de sillería”, hasta el punto de que no es necesario acudir ya a una puerta cerrada: clausura protectora y defensiva que, en algunos escenarios privados, puede recibir incluso un relevo vegetal. En *Le Vair Palefroi*, por ejemplo, la casa fortificada, que se yergue sobre una roca, se halla rodeada por un foso, por un vallado de espinos y, a mayor abundamiento, por el “bosque solidario y espeso”.

Lo imaginario insiste de buena gana en la noción de clausura que emerge de un amplio espacio, con algunos componentes que ilustran no solamente la fuerza y la protección, sino también lo prohibido. En los *Lais* de María de Francia, traspasados de esquemas míticos, lo prohibido de orden institucional adquiere una sorprendente precisión, mientras que las leyes narrativas de tales relatos, como es bien sabido, son muy rigurosas. Así, en *Guigemar*, el caballero herido llega a un mundo prohibido donde el esposo ha encerrado a su mujer: un recinto cerrado por un muro de mármol verde, provisto de una sola entrada, vigilada de día y de noche, y en el recinto, una alcoba excavada para la esposa. En *Yonec*, un bellísimo panorama de ciudad proporciona un espacio iniciático a la joven mujer que quiere encontrar al misterioso amante-pájaro, una ciudad enteramente rodeada de bastiones, provista de construcciones soberbias y, al otro lado de ellas, de marismas y bosques; y finalmente de un río. Las arquitecturas imaginarias se hallan frecuentemente —como en un espejo— calcadas sobre el espacio feudal, como ilustra el *Lai de Guingamor*, donde aparece el castillo del hada. La ciudad fortificada del emir que posee el arte de *“encantamiento”*, en *Floire y Blancheflor*, es una ciudad ancha en extensión, de altas murallas de mortero resistente, con ciento cuarenta puertas y setecientas torres; en medio, se alza una torre de doscientas toesas, hipérbole de volúmenes y materiales, que aparece como constante de los espacios utópicos.

Hay otros textos que añaden a los signos del poder notaciones económicas. En *El hermoso desconocido*, el castillo se halla rodeado de molinos, de ríos, de praderas y de viñedos, y en la Gaste Cité, los héroes divisan, con una sola mirada que lo abraza todo, desde los torreones de altos muros, las numerosas construcciones de la ciudad, un espacio rodeado de bosques, de viñas y de prados. Por lo que hace a los relatos de Chrétien de Troyes, puede comprobarse a lo largo del siglo XIII una multiplicación de estas representaciones espaciales. Por cierto que el punto de vista asignado a la mirada no es fortuito en la medida en que el acceso al conjunto significativo de los recintos cerrados, con frecuencia difícil o mezquinamente concedido, concierne al personaje de la ficción. Los recintos establecen en efecto deliberadamente diferencias entre los que están fuera y los que reciben autorización para habitar dentro entre los admitidos y los rechazados. Entrarán también en juego algunos espacios

tradicionales, los que atraviesa, por ejemplo, el héroe de los relatos de origen céltico: espacio descubierto, landa, bosque espeso y vasto que atraviesa un río, donde aparece la cierva que arrastra a Graelent hacia la landa. En *La demanda del Santo Grial*, el recinto cerrado puede ser de origen divino. Al llegar al castillo del Grial, sólidamente construido, Lancelot consigue franquear una puerta guardada por dos leones. Subiendo por la calle mayor del castillo accede a la fortaleza: no hay un alma viviente. Se dirige entonces a la sala principal y tropieza con una puerta cuidadosamente cerrada, clausura simbólica que impide al héroe el acceso al Grial. Las puertas de la sala se cierran "sin que nadie las haya tocado", lo que se considera como una "extraordinaria aventura".

Las zonas de encerramiento pueden, no obstante, deshacerse, y si la ciudad aparece como un castillo, si el castillo se ofrece como espacio urbano, el espacio de las ficciones se convierte en el signo de un poder no raras veces sometido a una viva interrogación: en efecto, el espacio abierto que se abre ante el héroe que abandona el mundo feudal no hace sino desembocar en un nuevo encerramiento, el del amor y sus interdicciones, que adopta la forma de un espacio social, porque el hada es con frecuencia una "dama" de "otra tierra". De la problemática individuo/colectividad que se encuentra en el corazón mismo de las novelas de aventuras no podrá nunca descartarse la presencia de un paso liminar ni la fluidez de fronteras reservada a ciertos elegidos. Lejos de ser un simple telón de fondo, el espacio colectivo de los siglos XII y XIII se centra en recintos de los que el héroe puede escapar, de los que se le puede expulsar o que puede conquistar. Las referencias espaciales se injertan en una muy apretada red de recintos cerrados, y hasta un lugar tan íntimo como el vergel, reservado en principio a los amores, puede ser el significante de un poder ejercido por el Otro Mundo, como sucede en la prueba final de *Érec y Énide*.

La angustia de un mundo desierto

El ensanchamiento de los espacios de habitación que exaltan el trabajo manual y la imaginación de un arquitecto pone de relieve la extrañeza de los espacios desiertos así como la redundancia de las ausencias y las carencias. En medio de su arriesgada búsqueda, Érec y Énide no han bebido ni comido, "porque no había, en toda una jornada de camino a la redonda, ni castillo, ni aldea, ni torre ni fortaleza, ni abadía, ni refugio, ni albergue". En *El caballero de la carreta*, la doncella que ha partido en busca de Lancelot se lanza a la ventura: "Antes de que lo consiga y logre saber algo de él, yo creo que no habrá dejado de explorar en todas las direcciones innumerables parajes. ¡Pero para qué serviría enumerar sus altos en la noche y sus largas jornadas! Fue inútil que emprendiera mil caminos distintos, al cabo de todo un mes no consiguió saber ni más ni menos que al principio: todo ello no había servido absolutamente para nada. Un día en que al atravesar un campo avanzaba ella melancólica y pensativa, advirtió en lontananza, sobre la ribera, al borde de un brazo

de mar, una torre solitaria: no se veía ni rastro de ninguna otra vivienda, choza o mansión, en una legua a la redonda (…)”.

El hombre solitario

En el universo medieval, el hombre solitario se considera que está en peligro. En el *Tristán* de Béroul, tras haber advertido la presencia de la pareja adúltera en el bosque de Morrois, Marco hace venir a sus seguidores para anunciarles que quiere partir solo: “¿Partir así completamente solo?”, le responden. “¿Se vio jamás un rey más imprudente?”. A lo que responde Marco: “Iré, por tanto, sin escolta y dejaré mi caballo. No llevaré conmigo compañero ni escudero. Por una vez, no quiero vuestra presencia”. Situación excepcional y de peligro de la que se hacen eco las reflexiones del padre de Érec, que le suplica lleve consigo al menos una parte de sus caballeros: “¡Un hijo de rey no debe andar solo!”. Algunos relatos del siglo XIII ofrecen de los peligros a los que uno se expone así una representación con frecuencia muy realista. En *La hija del conde de Pontieu*, el marido deseoso de reforzar la escolta de su esposa tira en el bosque por el mal camino: habrá de sufrir el espectáculo de la quíntuple violación de su mujer. Si en *El palafrén enjaezado* la muchacha logra reunirse con su amante y casarse con él, es porque se ha visto “mal conducida” por el cortejo nupcial. Por lo demás, una mujer que viaja sola puede convertirse, como para el héroe de un *lai* anónimo, en una inquietante aparición: se casará con ella, para su mayor desgracia.

Hay, sin embargo, soledades buscadas y prolongadas. Bajo la forma de una habitación que comprende celda y dependencias, con notaciones de apertura al mundo exterior, la soledad voluntaria recibe un anclaje espacial preciso e implica una función del recluso con respecto a lo colectivo abandonado por él. El ermitaño se halla siempre muy lejos al margen de todo grupo humano. En el bosque del Morrois donde los *forbannis* (bandidos) han construido un alojamiento miserable, la ermita de Ogrin ni se describe siquiera: el relato insiste por el contrario en el alejamiento espacial y las inacabables caminatas por la floresta antes de llegar a ella. Sólo después de mucho andar encuentra Yvain una reducida casucha con una estrecha ventana donde el ermitaño deposita la comida destinada al errabundo. En *La demanda del Santo Grial*, los numerosos encuentros con ermitaños y reclusos se hallan siempre precedidos de una localización específica, un camino perdido, una capilla, una ermita sobre una colina, durante un momento de retiro, al anochecer, en el tiempo de hablar. Perceval extravía así su camino: “Sin embargo, tomando la dirección que le pareció mejor, acabó por llegar a la capilla y llamó al ventanillo de la reclusa. Ésta abrió enseguida, porque no dormía nunca y, asomándose con dificultad, le preguntó quién era”. La reclusa explicará que se había retirado después de la muerte de su esposo a aquel rincón salvaje porque temía por su vida, y que se había hecho construir una casa para su capellán y sus gentes y, para ella misma, una celda.

Gauvain y Héctor, que llegan al pie de una montaña, siguen un estrecho sendero que conduce a la cima, camino tan áspero que quedan agotados, y sólo entonces advierten la proximidad de una pobre casa y de una pequeña capilla, junto a las que hay un huertecillo donde el ermitaño recoge ortigas para su alimento. Evocada de este modo por el espacio que ha de recorrerse hasta alcanzarla, la soledad se muestra sólidamente protegida.

Soledad y sentido

Las características de los territorios recorridos por las múltiples demandas de los caballeros de la Tabla Redonda tienen que ver fundamentalmente con el valor de la sumisión de lo "terreno" a lo "celestial", y, como los lugares de la reclusión voluntaria son portadores de sentido, no es fortuito que su sentido se haga buscar, camuflándose en espacios secretos y poco accesibles. A finales del siglo XIV irá acentuándose la inaccesibilidad de los lugares. Raimundino, el esposo de Melusina, tras haber obtenido del papa el perdón por su perjurio contra su esposa, acude a visitar las ermitas de la abadía de Montserrat: se trata de una roca escarpada donde a medida que se asciende se escalonan siete ermitas —de las que Raimundino ocupará la cuarta— tan alejadas de cualquier habitación que, vistas desde lo alto, la abadía y la iglesia parecen absolutamente minúsculas.

Los encuentros con los solitarios de Dios no son nunca fortuitos en los relatos: el que ha escogido la soledad ha determinado lazos muy particulares con los valores de la colectividad deliberadamente abandonada. Si en *Yvain*, el ermitaño es el enlace del solitario con la vida colectiva, en *Tristán*, Ogrin, que habla el lenguaje del Bien y del Mal, sabe también restituirle a Iseo las señales exteriores de su reintegración en lo social: se convierte en el instrumento de la reconciliación, se dirige al Mont-Saint-Michel de Cornouaille, adquiere allí pieles y vestidos de seda, a crédito o regateando, y le lleva a Iseo la vestimenta que conviene a una reina. En *La demanda del Santo Grial*, el sentido de las aventuras se oculta entre las manos de los ermitaños y las reclusas: si toda aventura la percibe el héroe como poseedora de un sentido, por más que él no sepa manipular sus signos (E. Baumgartner), los ermitaños sí que están en el secreto de las interpretaciones, lo que constituye el origen de los largos discursos y las múltiples confesiones del relato. Es lo que ocurre en particular con la interpretación de los sueños, área de lo íntimo. "Advierte", le dice a Lancelot el ermitaño, "que esta visión es mucho más rica de sentido que lo que muchos podrían pensar. Y ahora, escúchame si quieres, y te contaré el origen de tu raza". Como intermediarios indispensables entre Dios y los buscadores del Grial, los ermitaños y las reclusas tienen encerrado en su palabra solitaria el sentido mismo de las aventuras.

Lugares simbólicos

En el mundo imaginario de las ficciones hay algunos espacios frecuentemente evocados que están dotados de modo más particular de funciones simbólicas, lo que sucede con el vergel y con la torre, y si el tabicamiento y la distribución del espacio interior en sala y alcoba parecen poseer una funcionalidad real, a un objeto como el lecho se le confiere una polivalencia de significaciones muy próximas al símbolo.

La torre

Como símbolo que es del poder, la torre significa la conquista. Al contrario que la *Canción de Rolando*, que transcurre casi del todo en espacio abierto —con algunas zonas cerradas, como aquellos vergeles donde Carlos y Marsilio reúnen respectivamente a sus vasallos—, *La toma de Orange* presenta un interesante cerco de la torre en el espacio interno en el que penetra Guillermo, disfrazado, con sus compañeros. Se dirigen por de pronto a la sala de recepción, situada en la torre, la atraviesan y luego acceden a la torre Gloriette, cuyos "pilares y paramentos de muralla son de mármol", donde no penetra ni un rayo de sol, ni un soplo de viento. En el mismo seno del poder del Otro, Guillermo se dirige a lo más privado del Otro, puesto que en uno de los lados de la alcoba se ha dispuesto un arriate de plantas: y es aquí donde descubre el objeto codiciado, la mujer. Símbolo del poder anhelado por el conquistador, la torre es a un mismo tiempo espacio defensivo espacio habitable y espacio de placer.

Lugar también de cautividades, la torre significa la autoridad ejercida indebidamente, como lo saben bien las heroínas de las canciones de rueca. A veces, sin embargo, la torre puede adoptar una función protectora y, en el marco de una arquitectura imaginaria favorable a los amantes, representa un papel absolutamente bienhechor. Polivalencia de los recintos del espacio feudal: al tiempo que para las batallas, sirven también a situaciones de orden privado, en el ejercicio de las prohibiciones proferidas por la autoridad; en el *Lai du laostic*, la pared se convierte en el emblema de las prohibiciones institucionales y sociales, en el límite de lo inverosímil. La joven y su amante viven sus amores en la interdicción… y la proximidad. "Contiguas se hallaban sus casas así como las amplias salas de sus fortalezas. No había otro obstáculo, ni otra separación que un gran muro de piedra gris".

El vergel

Lugar de lo privado, lugar de la sociabilidad, el jardín da testimonio a su vez de una obsesión por las delimitaciones y la ambivalencia de las fronteras. La clausura del jardín hace de él ante todo el lugar ideal para el encuentro de los amantes, el lugar

de la seducción y del secreto: espacio circunscrito, teatro donde se exponen los encantos de la mujer como en el *Lai de Aristóteles*, recinto cerrado en que se exhalan las lamentaciones de ciertas canciones de rueca, lugar para el espionaje, lugar que, a fin de escapar del juicio caído sobre los amores prohibidos, ha de cubrirse de un silencio mágico, como en el *Lai de Tydorel* donde el *faé*, el ser procedente de un mundo maravilloso, se encontrará con la reina estéril. Cuando el vergel —prohibido el tránsito, prohibida la salida, un espacio que hay que conquistar— se convierte para Érec en el lugar de una prueba iniciática postrera, puede hallarse marcado por la ambivalencia, porque es al mismo tiempo un lugar de delicias. Sin embargo, el vergel de los amantes es sobre todo un lugar protector: el que abrigará por largo tiempo los amores de la castellana de Vergi. También es capaz de ser un lugar de sociabilidad, reservado siempre a un exiguo grupo y concerniente en este caso de modo más especial a las mujeres, como en el *Lai de Ignauré* en el que, mientras juegan al confesionario, las damas se enteran de que son todas ellas amantes del mismo seductor, o como también en el *Lai de Tydorel*, ya que después del almuerzo la reina y las jóvenes tienen por costumbre comer en él la fruta y entregarse a la siesta.

Paraje íntimo por excelencia desde que los amantes se adueñan de él para ellos solos, el vergel es un lugar frágil, el punto focal de la mirada indiscreta y hostil; pero en el *Lai de la sombra*, el lugar de la intimidad amorosa puede, en el siglo XIII, cristalizarse hasta el infinito en el agua de ese pozo donde la amante evasiva encuentra a su Doble, esa sombra que, a su vez, no rechaza el anillo que le ofrece el amante.

El paraíso de los sentidos

Con independencia de su función simbólica como lugar secreto de los amores corteses, muy alejados también de los jardines que se ofrecen a la transgresión y que juegan a la vez con la seducción y con el peligro, ciertos vergeles se nos presentan como paisajes encantados en los que la invención humana se combina con la naturaleza y la enriquece. Teatro de los sentidos, escenificación de un goce y de una fiesta perpetuos, el jardín de artificio nacido de la tradición del *locus amoenus* (en las ficciones de los siglos XII y XIII como *Flores y Blancaflor*, el *Lai del pajarillo*, *El hermoso desconocido* o incluso en *Huon de Burdeos*, donde corre a través del vergel una fuente de vida y de juventud) permite la exploración de un espacio ideal y clausurado, que no es sino la escenificación profusa de las virtualidades sensoriales. Tales vergeles, paraísos artificiales, sabrosos espacios ricos en invitaciones a los sentidos, designan la pura dicha de una pausa sensorial en la que se conjugan todos los objetos con el fin de solicitar las virtualidades perceptivas del hombre: disposición del jardín, flores, emanación de aromas y de sonidos. Anunciador de esas apoteosis de la percepción que habrán de ser los jardines manieristas, el vergel medieval ofrece la imagen de una dicha sin amenaza de ruptura, con lo que se

resuelve en evidencia el problema de la permanencia ilimitada en su duración a causa del inagotable aflujo de sensaciones. El universo floral del jardín es una naturaleza impulsada hasta su paroxismo: mundo elaborado de virtudes salvadoras, no solamente rico de todas las esencias, sino también pródigo en "buenas hierbas", cuidados de un misterioso herborista que estimula una naturaleza capaz de negar la enfermedad y el paso del tiempo. La mano del hombre o la de un mago ha allanado en él el suelo. El vergel del *Pajarillo* aparece como el fruto de una *nigromancia*. La luz carece en él de agresividad, el pájaro dispensa en él un canto de olvido, el canto del deseo, el canto de juventud, así como la ilusión de la perennidad. Mundo hiperestésico que otorga a lo efímero una temible primacía, puesto que en definitiva el paraíso es una eternidad muy frágil: una vez desaparecido el pájaro que canta, el vergel se deseca y la fuente enmudece.

Abolición del tiempo o tiempo del eterno retorno: en el *Pajarillo* está explícita la fábula social que condena el desorden del tiempo y la inversión de los propietarios del vergel, caballeros y damas reemplazados por el villano. Esta función de suspensión y de retención del tiempo está perfectamente evocada por el entorno sensorial del cenotafio en *Flores y Blancaflor*: la muerte queda aquí trascendida por la locura de los sentidos, por la reiteración —gracias al capricho y al ritmo de los vientos— de los gestos del deseo. ¿Existe en efecto una manera más hermosa de negar el transcurso del tiempo que exaltar las virtualidades de todos los goces posibles? Lejos de ser un simple motivo ornamental, lejos de reducirse a un teatro del mundo sensorial, el vergel hace que la apoteosis del placer traspase la percepción misma del tiempo.

En semejante utopía de los sentidos, el color se halla casi ausente; paradójicamente, la función de hacer perdurar la dicha se les asigna a las aves, a la fragancia de los árboles y de las plantas. Frágil como el cuerpo, el vergel violado languidece.

El espacio interior: sala y alcoba

Cuando introduce en escena capas diferentes de la sociedad, la literatura evidencia una distribución y una diversificación también diversas de las compartimentaciones del espacio habitado. Se ha subrayado la escasez de diversificaciones del espacio en las viviendas plebeyas que evocan los cuentos *(fabliaux)*: el espacio es exiguo, y se reduce con frecuencia a una sola pieza; en la casa del molinero de un cuento, por ejemplo, se amontonan los toneles, los cofres y el lecho. Si hay que poner a buen recaudo a la hija del molinero, se la encierra en un arcón cuya llave guarda el padre.

Por el contrario, en los relatos que introducen en escena una sociedad aristocrática, la distribución de los espacios interiores se afina mucho más. Sala y alcoba: se siente la tentación de asignar a la primera una función de despliegue de lo

colectivo o, cuando menos, de expansión de lo privado gregario, y a la segunda la función de un uso más secreto y más íntimo. Sin embargo, hay intersecciones perturbadoras. La sala, ciertamente, es el lugar reservado a la vida colectiva; separada de la calle, es el lugar usual de las reuniones, el lugar por excelencia de la sociabilidad. Examínese el espacio adjudicado a un personaje mítico como Arturo y se verá que la gran sala es de uso casi esencialmente social. Constituye en particular el espacio de los grandes acontecimientos espectaculares: ya en la *Canción de Rolando*, Carlos, que regresa a Aquisgrán, sube al palacio y se dirige a la sala para comunicarle a Aude el duelo que lo abruma, la muerte del héroe. Es en la sala donde se reúnen los vasallos para los asuntos importantes: así en *Le Charroi de Nîmes*, donde Guillermo, al volver de cazar, conoce de labios de su sobrino la ingratitud de Luis. Precipitándose al palacio, "atravesó la sala con tal ímpetu que rompió las cañas de su calzado de cuero. Todos los barones se sintieron aterrados. Al verlo, el rey se levantó para ir a su encuentro". La sala, sin embargo, es también un lugar de esparcimiento, al margen de las reuniones ligadas a una fecha ritual en las que se comprueba la cohesión del grupo. Con ocasión de la fiesta de la Ascensión, el rey Arturo celebra una magnífica sesión de corte, la sala rebosa de barones; y a ello se añade la presencia de la reina y de las damas. El desafío del caballero que rapta a Ginebra en *El caballero de la carreta* se dirige a la asamblea como totalidad. El final de los relatos utilizará también la sala como el ámbito colectivo de la glorificación del héroe. Con ocasión de la coronación de Érec, el banquete se celebra en cinco salas a la vez, "llenas hasta el punto de que sólo a duras penas se podía pasar entre las mesas. En verdad, no había mesa sin un rey, un duque o un conde". Lugar privilegiado para el anuncio de la aventura, no nos ha de llamar la atención que, en los *lais* paródicos, la sala se preste a las hipérboles; en el *Lai del cuerno* son nada menos que treinta mil los caballeros que se instalan en la sala para el banquete, acompañados de sus respectivas treinta mil doncellas.

En las ocasiones en que el alojamiento es más modesto, la sala es también el lugar donde se come: el caballero de la carreta y Gauvain siguen a un enano hasta una fortaleza donde se les ofrecerá albergue, y luego Lancelot seguirá a una joven que lo acoge en su mansión, un "recinto fortificado cerrado por altos muros". "Para vivir ella misma, había hecho construir junto con una sala de vastas proporciones numerosas alcobas excelentemente decoradas", sala en la que se ofrece un suntuoso almuerzo: "Las tinieblas habían desaparecido de la sala. A pesar de que las estrellas brillaban ya en el cielo. Pero una infinidad de antorchas retorcidas, gruesas, encendidas, difundían allí una orgía de claridad". A la sala se reservan, por tanto, los grandes momentos de acogida. Cuando llega Énide, el rey la conduce a la gran sala de piedra, y luego la reina la introduce en su regia alcoba *(maistresse chambre)* donde la hace vestir con paramentos reales. Las mujeres se reúnen entonces con el rey en la sala donde los numerosos caballeros se levantan a su llegada. En un día de regocijo como éste, con ocasión de la fiesta nupcial, se suprime toda clausura, no se cierran las

puertas ni los postigos, se dejan libres las entradas y las salidas durante toda la jornada, hasta el punto de que nada separa a pobres y ricos, como efecto de la cohesión del grupo que lleva consigo provisionalmente la desaparición de toda defensa.

En cuanto a la alcoba, es preferentemente el lugar de la soledad. ¿Pero qué significa la soledad? En *Érec y Énide,* Arturo se hace sangrar, y la sangría aparece como un momento estrictamente privado: ahora bien, "solamente tenía consigo, en sus habitaciones, a quinientos barones de su casa: jamás en ninguna circunstancia se había encontrado el rey tan solo, y se hallaba enojado por no tener más gente en su corte". ¿Es que la imagen real no era concebible sola? ¿Equivaldría de hecho a la mirada que otro dirige al rey? Arturo aparecía en todo caso y siempre como el centro de un proceso febril de aglomeración de seres humanos.

Sin embargo, la alcoba es por excelencia el lugar en que uno escapa a las miradas de otro, el lugar, por tanto, donde puede expresarse el dolor. Atormentados por la aflicción, los personajes se retiran a su alcoba. En términos muy generales, ésta es un lugar de aislamiento y de protección de la mujer. En *Guillaume de Dole,* la heroína permanece en su alcoba: "Ningún hombre puede verla desde el momento en que no está aquí su hermano". A pesar de que "(…) no soy libre" se queja la joven a la que ama Milon, según nos cuenta María de Francia, "tengo no sé cuántos guardianes que siguen mis pasos, viejos y jóvenes, mis criados". La alcoba se abre también al hombre herido o agotado. Las referencias a la salubridad, al sosiego y al aislamiento son entonces numerosas: la alcoba en que se acoge a Érec es "agradable, lejos de todo ruido y bien ventilada" y, en *El caballero de la carreta*, tras la dura prueba de su cautividad, Lancelot encuentra "aire salubre y tranquilidad asegurada" en casa de la joven que lo alberga.

También la alcoba puede prestarse a formas de sociabilidad y de diversión más refinadas. Música íntima, relatos, juegos: el padre de Guilliadon, en *Éliduc*, se dirige a los apartamentos de su hija, inicia una partida de ajedrez con un caballero de ultramar y enseña a jugar a su hija, sentada al otro lado del tablero. Como puede advertirse, las fronteras entre lugares colectivos y lugares reservados al individuo son porosas, y a los hombres puede serles accesible un espacio reservado más específicamente a las mujeres. En el *Dictado del ciruelo*, del siglo XIV, después de comer se lavan las manos y la señora ofrece vino y golosinas. La tertulia se forma en la alcoba: "La dama, que se sabía todas las vueltas para enamorar a un joven, reunió a todo el mundo en torno suyo para jugar al 'rey que no miente' (…). Ella fue la reina del juego, porque quería saber lo que pensaba cada uno, y así tenían que pasar uno tras otro a contarle sus secretos de amor". En cuanto al conde de *L'Escoufle*, "tenía una costumbre que era para él fuente de enorme placer: casi cada noche, cuando se hallaba rodeado sólo de sus gentes, hacía encender un vivo y hermoso fuego en la alcoba de las doncellas. Y dirigía allí sus pasos para tomar su postre y estar a gusto. La bella y joven Aélis conocía muy bien el arte de agradarle. Se instalaban camas y

lechos alrededor del fuego, para acomodarse en ellos. El conde había dado orden de que así se hiciera la noche en que se produjo el acontecimiento. Después de la cena, el conde se dirigió a la alcoba para su placer y, mientras se le preparaba su fruta, se desnudó a fin de que le rascaran, quedándose en bragas”.

El lecho

¿Dónde se duerme, en la sala o en la alcoba? ¿Se duerme solo o en compañía de otros? ¿Se comparte el lecho con algún íntimo o con alguien del mismo sexo? De todas maneras, y a juzgar por las prácticas nocturnas, la promiscuidad parece haber sido un hecho admitido. Para la cita que le da a Lancelot, Ginebra indica a las claras que no duerme sola: “No podemos pensar en unirnos: frente a mí, en mi alcoba, se acuesta Keu, el senescal, que todo llagado, no cesa de suspirar”. Sumido en el sueño, no puede decirse que el herido estorbara a los amantes. Joufroi de Poitiers y la reina se encuentran: como ésta dice que no puede introducir al conde en su alcoba, hace instalar en la gran sala de piedra dos lechos, uno para el conde con el que ella vendrá a acostarse y el otro para su compañero.

Cuando un personaje disfruta de un lecho individual, ello quiere decir que se trata de asegurarle un mejor reposo. Así, Érec recibe del rey Arturo un lecho para él solo: “El rey sentía un gran afecto por Érec; le hizo acostarse en un lecho separado, al no querer que nadie se acostara con él, en contacto con sus heridas”. En la alcoba vecina, Énide y la reina, codo con codo, duermen juntas. Una vez curado, Érec volverá a dormir con la esposa “en el mismo lecho”. Por el contrario, la pareja del *lai Équitan* parece disponer de dos lechos, ya que los amantes se entregan a sus placeres “en el lecho del marido”. También puede disfrutarse de un lecho individual en señal de honor: en *La demanda del Santo Grial*, Arturo, “en homenaje a su alto nacimiento”, conduce a Galaad a su alcoba y le ofrece su propio lecho; en cuanto a él, va a juntarse con Lancelot y los restantes barones. Luego —señal de que el relato atribuye tácitamente a Arturo una existencia en soledad— se dice que a la mañana siguiente Arturo se dirige a la alcoba en que han dormido Lancelot y Gauvain.

Como una península de lo privado, el lecho acrecienta el placer de la soledad: ofrece la única ocasión de dejar irrumpir los sentimientos. Así, en *La demanda*, Ginebra, “para no mostrar en exceso la amplitud de su pena” cuando los caballeros parten, regresa a sus habitaciones y se arroja sobre su lecho, presa de la aflicción. Pero el lecho puede cargarse también de un simbolismo culpable: puede ser en efecto el lugar de las sombras, del crimen, el lugar que marca para siempre jamás la imposibilidad de poner en claro lo que allí ha ocurrido realmente. El lecho es el objeto que propicia las maniobras y las sustituciones, en particular para esas mujeres acusadas de traer al mundo hijos monstruosos y de convertir al padre en un desconocido. El lecho se vuelve así un lugar de subterfugios y de manipulación de lo real: en lugar de Iseo, Brangien sirve a Marco de esposa virgen y, en los relatos de

Dobles, el lecho es precisamente el recinto oscuro en que la esposa engañada no podrá distinguir entre los hermanos.

También lugar del crimen, es el espacio privilegiado del error, y la verdad sólo con dificultad podrá esclarecerse. Por el contrario, en él puede intentarse el adulterio, en la medida en que el lecho despliega sus signos.

Entre la cama de Tristán y la del rey "no media más que una lanza". Cuando, una vez que su tío se ha dormido, intenta Tristán hablarle a la reina, se abre de nuevo su herida, brota la sangre y se manchan las sábanas. Del mismo modo, la sangre de Lancelot manchará el lecho de la reina Ginebra, lo que permitirá que se acuse a esta última de haber acogido en su cama al senescal herido. Ambigüedad de las pruebas, de unas pruebas que no lo son en realidad: el lecho, como se ve, puede convertirse con facilidad en el espacio del peligro.

Finalmente, al evocar la separación entre el día y la noche, el lecho hablará también de la sociabilidad nocturna como de un signo inquietante. La ausencia de sueño y, por consiguiente, la ausencia de sueños, acaba por hacer de Tydorel —el héroe del *lai* que lleva su nombre, la criatura medio embrujada cuyos ojos no se cierran nunca— un ser inepto para lo social y para el ejercicio del poder. Se encontrará con su padre embrujado en un mundo del que se ha ausentado el tiempo: parábola de la alternancia obligada de los ritmos diurno y nocturno, de la sociabilidad y de la necesaria interrupción de la sociabilidad. En numerosos relatos, la gente se acuesta tarde en medio de las alegrías de la convivialidad, pero raras veces se dice que no se ha dormido. La vigilia puede ser además fuente de mal, como lo atestiguan esas confidencias arrancadas por la noche al marido por la esposa de *El caballero del cisne*. Impulsada por el diablo, ésta planteará la pregunta fatídica y será también en el lecho donde la duquesa le arranque al esposo el secreto que va a precipitar en la muerte a la castellana de Vergi y a su amante. El lecho se muestra así como el centro mismo de la vulnerabilidad, el lugar donde se oculta con facilidad la identidad, el de las graves transgresiones, presuntas o reales, incluida la de la palabra, como, si pronunciada en la noche, no pudiese ser otra cosa que fuente de desgracia.

La sociabilidad

En las obras literarias, el espacio se escenifica casi siempre como investido por un grupo doméstico: parejas, hijos, generaciones coexistentes, subalternos, campo familiar sometido a frecuentes fluctuaciones, mesnada artúrica, en resumen, una sociedad doméstica fundada en una jerarquía en torno a la cual se mueven intrigas y relaciones de poder. Desaparición de las madres con ocasión de un nacimiento, desaparición de los padres, hijos perdidos, reencuentros, a veces asesinatos: hasta cuando reanudan la tradición de los cuentos, los escenarios familiares dejan hablar,

con sus mismas redundancias, a fantasmas que poseen a veces el estatuto de universos coherentes. A la cohesión del linaje en las canciones de gesta le sucede, en la novela, un universo más familiar donde puede suceder que una forma de corrupción corroa las relaciones entre los seres, o que ciertos papeles en la célula nuclear se fijen con carácter maligno (madrastra o suegra, a veces concubina o senescal), o, también con frecuencia, con estatuto de víctimas, como en general el hijo y la joven esposa. Hay poderes que se muestran también en ejercicio y, en el universo doméstico, el gineceo aparece muy en particular como un lugar en el que la autoridad marital y paterna se ejerce sobre el mundo femenino, si bien éste, al filo de los relatos, no dejará de encontrar posibles arreglos de supervivencia y de desenvolvimiento. No tendrá por que sorprender que un debate —bastante secreto— sobre los derechos del primogénito o del benjamín pueda llegar a escenificarse en los relatos de gemelos, reales o ficticios, en los que el significante de la gemelidad funda un tipo de asociación afectiva, una forma de fraternidad. De este modo, las ficciones ofrecen, si no un cuadro de la realidad de lo privado en la época en cuestión, sí al menos los puntos más neurálgicos que pueden concernir a la vida comunitaria y al estatuto del individuo. En particular, los lugares y los rituales de la sociabilidad, de la convivialidad sobre todo, plantean los jalones de una integración necesaria y difícil del individuo en el grupo.

Lo privado: uno mismo y los otros

Fronteras

Si, en el interior de la sociedad doméstica, la diversificación del espacio señala con frecuencia la dificultad para el individuo de escapar a la mirada del otro puede verse, sin embargo, cómo en torno de aquél se van edificando poco a poco unos muros que le permiten, al margen de los otros, disfrutar de una libertad de sí mismo. Los relatos de Chrétien de Troyes adoptaban ya de buena gana la estructura de un trayecto iniciático que le permitía al individuo cambiar el espacio colectivo por la errabundez solitaria de la que habría de regresar, devuelto a una glorificación asegurada en el seno de lo colectivo. Por otra parte, durante el siglo XIII, el cuerpo aparece cada vez más como una posesión privada y un punto de referencia al que se remiten los discursos normativos porque se lo percibe como susceptible de abuso en la atención dirigida al Yo y, por consiguiente, como generador de perturbaciones en la vida del grupo, estatuto conflictual en el que los textos confían poner orden.

Emerge de esta forma la noción de lo “privado ajeno”, espacio en el que se llevan a cabo otros gestos distintos de los que se proponen a la mirada exterior. Así, la discreción en el seno de la comunidad se verá explícitamente exigida en *Escarmiento de damas* de Roberto de Blois: no penetrar con la mirada en el espacio del otro,

privacy que no es, precisamente, la de todo el mundo, y es significativo que estas consignas de respeto de lo privado conciernan más particularmente a la persona femenina, como si constituyera el punto neurálgico de todas las faltas posibles y el punto focal de todas las virtudes deseadas: “Siempre que paséis ante la casa de los demás, tened cuidado de no deslizar en ella vuestras miradas y de no deteneros. Quedarse con la boca abierta y rondar ante la casa de otro no es un comportamiento sensato ni cortés: hay actos que se hacen a veces en privado, en la propia casa, y que no se desea exponer a las miradas ajenas, en caso de que alguien se presentara ante la puerta. Y si queréis entrar en la casa, tosed discretamente al penetrar en ella, a fin de que se advierta vuestra llegada, mediante un carraspeo o con alguna palabra. Dicho en pocas palabras, nadie debe entrar sin advertirlo”.

Aislarse

¿Cómo se aísla uno en medio de una existencia privada gregaria? Los componentes del espacio muestran a las claras una distribución de ciertos lugares “más públicos” y de otros “más privados”. Ahora bien, el aparte concierne precisamente a la manera como dos individuos se aíslan por propia voluntad para comunicarse lo que no está destinado a un grupo más amplio, situación confidencial en que se da expresión a lo secreto.

Los modos de comportamiento en el seno de lo privado gregario de las ficciones atestiguan hasta qué punto parece difícil disponer de un lugar y de un momento convenientes para entretenerse, a salvo de los oídos indiscretos, con un interlocutor. Y no tiene nada de llamativo que los textos propongan ciertas constantes de apariencia realista para situar por una parte el aislamiento de uno mismo y por otra el tiempo del silencio. Así, Cligès, el héroe, hace venir a Juan su siervo en privado a fin de solicitarle un refugio para sus amores. El siglo XIII será particularmente rico en situaciones de aparte. Si se la compara con el hermoso ordenamiento del mundo artúrico en Chrétien de Troyes, *La muerte del rey Arturo* a comienzos del siglo XIII —en que la aventura se vuelve rara, en que el universo de la Tabla Redonda se fragmenta trágicamente— es el teatro de las intrigas y las denuncias; y, en *El palafrén enjaezado*, el sobrino deseoso de convencer a su tío, que debiera ser, piensa aquél, un buen abogado ante el padre de la muchacha, busca para el encuentro un lugar adecuado, una “logia” (¿una pieza reducida encima de la puerta, una alcoba en lo alto de la casa?), en resumen, un lugar retirado.

En *Guillaume de Dole*, relato de la sociabilidad exaltada como virtud del buen soberano, el aparte posee una verdadera funcionalidad y es la manifestación refinada de las relaciones con otro. El menestral amigo del emperador es su objeto privilegiado. Queriendo escuchar de sus labios un hermoso cuento, el soberano ase el caballo de Jouglet por el freno y los dos abandonan el camino. “¡Cuéntame, querido amigo, una historia que pueda despertarme!”. Lo mismo en plena naturaleza que

dentro de un espacio construido, el aparte exige un lugar retirado, un ámbito que resulte acogedor. También en otro aparte, “en un balcón”, el emperador le anuncia al senescal su proyecto de matrimonio, y, más tarde, el propio emperador —del que se acaba de decir que se encuentra “en íntima compañía”— invita al héroe Guillermo a venir a divertirse con él en el jardín, lugar de un último encuentro. A solas consigo mismo: habiéndose enterado de la calumnia de la que es víctima la joven Lienor, el emperador se aleja y parte solo a través de los campos, con el corazón oprimido por la tristeza. En cuanto al senescal, se verá engañado gracias a un último aparte: mientras se halla todo el mundo reunido en plena asamblea, el mensajero de Lienor lo conduce “fuera del palacio, cerca de la alta muralla”, para poder estar seguro y al abrigo de todas las miradas, espacio-trampa en la que al fin se dejará coger el felón. Y así es como las intrigas de palacio, haciendo de rincones del secreto, han reemplazado la bella transparencia del mundo artúrico. Los alféizares de las ventanas, en el *Lai del caballero blanco*, del siglo XIV, o en el *Jehan de Saintré*, más tarde, se convierten en el resguardo por excelencia de los secretos, en los lugares donde pueden sorprenderse negocios a veces poco honorables.

El lenguaje secreto de los signos

El espacio colectivo ve nacer hacia fines del siglo XII una red apretada y secreta de los modos de comunicación: obsequios que sellan los lazos entre dos amantes, prendas de amor que los etnólogos reconocen todavía hoy, creciente papel del escrito como medio de comunicación, proliferación de los mensajes transmitidos, perdidos, devueltos, manipulados. Cualquier cosa que sirva para guardar algo, simples receptáculos de joyas, de vestidos, de armas, adquieren un nuevo valor, el estatuto de relicarios preciosos, de metáforas de secretos del amor cortés, a veces también de elementos de intriga y de pretextos para ademanes de apertura y de desvelamiento.

Los signos de la alianza amorosa, unos son ostensibles, pero otros son más deliberadamente secretos: signos de la intimidad que los demás perciben como significantes remitidos a su contingencia inicial. En el siglo XIII, el mundo cortés se halla invadido por los signos secretos: el perrillo, en apariencia personaje fortuito del espacio doméstico, le anuncia al amante de la castellana de Vergi los momentos favorables para el encuentro. Intercambios de signos que ya sellan en María de Francia los encuentros del *Lai de la madreselva*: Tristán enrolla la madreselva en torno de la vara de avellano cuya corteza arranca y donde graba su nombre, signo secreto de su amor que dice: “¡Hermosa amiga, eso es lo que nos pasa: ni vos sin mí, ni yo sin vos!”. Otro signo es también ese nudo que la amiga de Guigemar hace en la túnica de éste de tal suerte que ninguno otro podría desatarlo, al tiempo que el amante rodea con un cinturón la carne desnuda de su amiga, un cinturón cuya hebilla nadie será capaz de romper ni de cortar, lenguaje secreto de los signos que determinan una intensidad y un espacio afectivo prohibidos a otro. Más tarde, en el universo de las

máscaras del *Jehan de Saintré*, la educación del joven en la cortesía comprende la iniciación en un lenguaje secreto, en un código oculto, que duplica la utilización de los espacios de retiro donde pueden transmitirse los secretos.

Susceptible por el contrario de comprensión por la mirada ajena, la prenda de amor es un don, aderezo o anillo. Como elemento de la representación del Yo, el anillo es al mismo tiempo el signo más marcado por la sexualidad, apuesta de importancia en los relatos en los que intervienen las prohibiciones: la relación amorosa con el hada se disuelve desde el momento en que el héroe le revela al ermitaño el secreto de la seducción ¡Y he aquí que el anillo ha desaparecido! En cambio, se hallan mejor integrados en los signos de la sociabilidad esos rosarios ofrecidos por la amante al amado, y cuyo gesto sigue perpetuándose en Guillermo de Machaut. La doncella “se apresuró a entretejer una preciosa corona de flores que me pareció rebosante de dulzura, porque estaba hecha de nueces moscadas, de rosas y de violetas. Cuando la hubo terminado, vino a colocarla sobre mi cabeza”, lazo vegetal que prolonga el cinturón que la muchacha hará con sus dos brazos.

La palabra prohibida

La ley del secreto es un componente bien conocido del amor cortés, ella es precisamente la que —transgredida— inaugura la tragedia de la castellana de Vergi: “Sucede aquí que quien ha traicionado el secreto pierde su dicha, porque cuanto más intenso es el amor más afligidos se ven los amantes perfectos cuando uno de ellos sospecha que el otro ha revelado lo que debía guardar en secreto. Y con frecuencia es tal la desgracia que de ello nace, que el amor concluye forzosamente en medio del dolor y el oprobio”.

En los encuentros entre mortales y hadas, las numerosas prohibiciones, si bien pueden tener que ver con el acto de beber y de comer cuando la prohibición designa cualquier participación en el mundo de este lado del río, conciernen con más frecuencia al secreto: no revelar la existencia del hada, no plantear la pregunta sobre los orígenes en el *Lai de Tydorel* o en *La canción del caballero del cisne*. Los relatos sobre hadas llevan al extremo la prohibición de dar a conocer a una colectividad la existencia de un ámbito privado, por más que sea de otro mundo. Melusina jugará con estas prohibiciones, ocultando su identidad de mujer-serpiente, echando mano para ello del tabú de la mirada, de la prohibición del conocimiento y del mantenimiento de la opacidad, de la que protege precisamente la puerta en la que fijará su retina culpable para siempre Raimondino.

En las ficciones, la importancia de lo escrito se añade a las comunicaciones filtradas o prohibidas. Ahora bien, este tipo de mediación se intensifica en el siglo XIII, y, en *Flamenca*, los amantes se buscarán durante largo tiempo a través de los instantes furtivos, de los mensajes de palabra o escritos, del juego de los signos. En el *Tristán* de Béroul la carta era ya objeto de circulación, por ejemplo cuando Marco se

hace leer por el capellán la misiva de Iseo: la carta se ha convertido en objeto de una comunicación pública. El capellán rompe la cera, lee el texto y luego enuncia línea por línea su contenido. Marco hace que se convoque inmediatamente a los barones y da orden de leer el texto.

En *La muerte del rey Arturo,* es el mismo Arturo quien lee el mensaje de la doncella cuyo cadáver desciende a la deriva por el río en la barca misteriosa. En ambos casos, la función del escrito es la de transmitir algo que, sea efectivamente privado o sólo simulado (como dice Ogrin: "Para atenuar el oprobio y evitar el escándalo, es útil mentir un poco"), está destinado a ser hecho público. Por lo demás, la imagen puede tener el privilegio de una triste revelación de lo que era privado. Cuando sale el sol, Arturo, recibido en el misterioso castillo de su hermana Morgue, contempla las pinturas que Lancelot ha trazado en su cautividad. Entonces es cuando descifra su propio infortunio. En la *Filomela* atribuida a Chrétien de Troyes, la pobre muda, que ha encontrado en un arcón unos ovillos *(eschevaux)* y unos husos *(fusées)* cuenta con hilos de color su historia, la violación que sufrió, su mutilación, y su prisión, un mensaje que su hermana sabrá leer. La imagen dirá lo que nadie ha osado decir, lo indecible de la transgresión.

De la proliferación del empleo de la palabra escrita en la comunicación tenemos una prueba en la *Novela del castellano de Coucy,* comunicación que en este caso se halla particularmente mediatizada, lo que ayuda a hacer comprender en particular la función de las inserciones líricas y la problemática fundamental de la novela, así como los intermedios reducidos de los intercambios entre el amante y la dama, en pocas palabras, el "difícil trayecto de la palabra y de la información" (Ch. Marchello-Nizia). La palabra escrita prolifera también en los escenarios de las jóvenes sobre las que pesa una amenaza de incesto, donde se violan los sellos, y las cartas se sustituyen lo mismo por el anuncio de la mala noticia de un monstruo (con apariencia de precioso niño) que por las medidas de clemencia adoptadas por el esposo abrumado, medidas que se sustituyen por la orden de hacer quemar a la esposa y a la monstruosa criatura que se supone ha llevado en su seno.

Por parte del hombre emboscado en quien se hallan ausentes la razón y la memoria, el escrito se encargará de anunciar a los pasajeros el origen de la insensata desgracia. El héroe de *El dictado del lebrel* huye al bosque, lleva consigo tinta y pergamino, y escribe su aflicción, los largos años de espera, el desvío de la dama. Como único instrumento desde entonces de una posible memoria, el escrito se fija en un árbol, a fin de que todos puedan tomar conocimiento de su contenido.

El recipiente

Los recipientes representan el júbilo de lo oculto que sale progresivamente a la luz. Así, por ejemplo, las cajas se abren para entregar aderezos; hay cofres de los que emergen los regalos que han de ofrecerse al duende que ha regresado a su forma

humana en *Guillermo de Palermo*; un cofre de viaje oculta una cota hecha de un verde brocado con la que el hada atavía al emboscado, rito de reintegración en *El dictado del lebrel*. El recipiente o receptáculo puede convertirse en un verdadero actuante del relato: la escarcela robada en *L'Escoufle* es fuente del drama, pero también de los reencuentros. Ya antes, en *La muerte del rey Arturo,* no sólo el escrito desvelaba el secreto de la hermosa muerta, sino que el mensaje constituía el objeto de una exploración de un espacio diversificado: barca, tapices, escarcela. En el juego de la sociabilidad es frecuente que los presentes sean recipientes, lo que favorece la proliferación de los ademanes de la apertura.

Más simbólico aún, el recipiente puede convertirse en relicario, como el cofrecillo en que se ha encerrado el cadáver del ruiseñor, del *laostic,* en María de Francia, metáfora de la perennidad del secreto, relicario guardián de una quintaesencia y de una memoria: el esposo ha matado al ruiseñor y, para hacer que el amante sepa lo que ha ocurrido, la dama envuelve el pajarillo en una pieza de brocado, con su historia bordada en hilo de oro. Como hombre cortés, el amante hace construir "un cofre de oro puro" enriquecido con piedras preciosas y lo hace sellar. Hay otros relicarios que marcarán gustosamente el alcance simbólico del contenido, como ese "cestillo" que guarda milagrosamente fresco el brazo de la bella Helaine, y sobre todo como el extraño relicario que, durante largos años, ha conservado la mano cortada de la Manekine, ¡el estómago del esturión que difunde efluvios tan suaves que todo el mundo siente su corazón rebosante de dulzura!

La sociedad doméstica: fluctuaciones y restauraciones

Dispuestos de acuerdo con una firme estructuración familiar, los relatos medievales dejan traslucir a flor de texto los problemas internos de las familias, sugiriendo —lo que por lo demás ha podido obsesionar la conciencia de la época actual— la preocupación por las rivalidades entre herederos de intenciones análogas. Sólo que las narraciones rompen a menudo el circuito cerrado de la familia, que al final se verá restaurada por un itinerario exogámico de diversa naturaleza. Si las referencias familiares son extremadamente complejas, no es imposible despejar de entre ellas en este particular algunos ejes y, en primer lugar, la frecuencia de los escenarios sexualizados: seducciones de tipo incestuoso (padre/hija, madrastra/hijastro, cuñado/cuñada), rivalidades en torno de la misma mujer, calumnias de naturaleza sexual que llevan consigo el destierro de las madres jóvenes, en una palabra, un conjunto de querellas domésticas que otros relatos, prudentemente, ocultan por medio de una ejemplaridad a veces un tanto rígida.

El campo familiar

Que la pareja sea la sede de disonancias y desunión es un hecho que conocen bien los cuentos. Chrétien de Troyes, en cambio, pone deliberadamente el acento sobre la realización de la pareja en el matrimonio, demostrando paso a paso que el amor cortés se vive en el seno de la institución. En su novela del anti-Tristán, el adulterio retrocede ante la libre elección en la legitimidad, mientras que en la sociedad doméstica de las ficciones son más frecuentes las tensiones y los desentendimientos de la pareja. Por el contrario, fuera del engranaje del adulterio, fuente de celos, hay otras parejas que pueden atestiguar una perfecta armonía, amenazada temporalmente, pero recobrada más tarde; así, en el breve relato de *La hija del conde de Pontieu*, el esposo traumatizado por la violación de su mujer, que él se ha visto forzado a presenciar, se refugia en una ruptura de las relaciones sexuales, mientras que es el padre quien asegura una forma de punición (punición oscura en su causa) o también en las historias de incesto como la *Manekine*, en que los esposos que se encuentran dominan temporalmente, durante la Semana Santa, su deseo y vuelven a partir para una vida nueva.

De la ternura hacia el hijo dan testimonio numerosos textos, desde la *Manekine* hasta *Tristán de Nanteuil*, en que nada menos que un milagro viene a liberar la leche demasiado parsimoniosa en su fluir a los ojos de una madre que prefiere suicidarse antes que ver sufrir a su hijo. En un marco más específicamente jerárquico, Ida, condesa de Boulogne, no le deja a nadie el cuidado de amamantar a sus hijos: cuando advierte que en su ausencia uno de sus hijos, hambriento, lo ha sido por una nodriza, poseída de una santa cólera, toma al niño, lo sacude, le hace devolver el alimento subalterno y lo amamanta con su propia leche. Basada en el vínculo, en torno del niño, de la madre y de la domesticidad femenina, esta secuencia de *El caballero del cisne* liga el mundo privado del gineceo a la dimensión de la grandeza del linaje. El gineceo se vuelve el lugar simbólico de la función primordial de la madre, en el seno de la célula doméstica, en un tiempo de experiencia vivida en que la transmisión biológica de la leche materna se convierte en un acto sagrado: la madre es en él la única proveedora de alimento digna de la gloriosa progenitura.

La desatinada búsqueda del padre

Los relatos medievales se hallan obsesionados por los problemas de la ascendencia, por la función del hijo y la importancia casi demencial de las relaciones padres-hijos. Los lazos con el padre, como ya puede adivinarse, constituyen el objeto de una febril preocupación en los relatos en que la esposa calumniada se ve acusada de haber traído al mundo un monstruo que evidentemente no puede ser hijo legítimo del marido; pero esos lazos aparecen aún con más fuerza a través de los riesgos mortales (y simbólicos) que representan los combates de los hijos contra los padres, adversarios trágicos que no se conocen o no se reconocen, por ejemplo, *Cormont e Isembart*, en que el hijo renegado hiere a su padre en medio de la pelea; *Doon de la*

Roche, Baudoin de Sebourc, Florent y Octavien, etc. La novela tardía *Valentín y Orson* ilustra el parricidio: Valentín, que sostiene un escudo sarraceno, se ve atacado por su padre; chocan con tal violencia que la lanza del hijo atraviesa el cuerpo del padre: "¡Acabáis de matar al padre que nos ha engendrado!", le grita al homicida Orson su hermano gemelo.

Tíos y sobrinos

La interrogación por los vínculos de la sangre pone de manifiesto implícitamente hasta qué punto, en las conciencias medievales, era frágil la certeza de las filiaciones. Es por lo demás en los linajes procedentes de encantamientos donde la fascinación del padre por el hijo, y viceversa, se vuelve particularmente explícita, puesto que la misma disonancia de sus vidas, la del uno perteneciente al mundo feudal, la del otro a Otro Mundo, hace de ellos unos seres a la vez próximos e ignotos, en el *Lai de Désiré*, por ejemplo, y más fantasmagóricamente aún en *Tydorel*, donde, tras haber conocido su origen embrujado, el rey Tydorel, abandonando su poder terreno, picando sus espuelas, se precipita con todas sus armas en las profundidades del lago de donde su padre había emergido para engendrarlo.

Los grandes héroes de las canciones de gesta y de las novelas corteses es frecuente que no tengan hijos, o que estos hijos hagan un mal papel, como el débil Luis del *Charroi de Nîmes*. Como figuras sustitutivas, los sobrinos se verán vinculados al tío mediante lazos privilegiados, fenómeno que R. Bezzola subrayaba como muy nuevo con respecto a las mitologías griega, romana, germánica y celta. A la relación padre-hijo, cuyo fuerte valor simbólico cabe adivinar, se añade lo que puede ofrecer el sobrino en una relación de estrecho parentesco que excluye, sin embargo, la sucesión inmediata: extremadamente próximos al tío, disfrutando por parte suya de un afecto particular y provistos —como es el caso de los sobrinos de Guillermo de Orange— de una sólida individualidad, los sobrinos son personajes "señalados". A pesar de lo cual hay una ambigüedad que empaña las relaciones entre tío y sobrino, como las de Rolando con Carlos. Único sobrino del emperador, se le confía a aquél una misión individual, pero "¿no se habría tratado más que de un sobrino?, ¿no habría sido su propio hijo?" (Bezzola). Según una saga nórdica, Rolando, al que la *Canción de Rolando* no atribuye por lo demás sino un padrastro, habría sido el hijo de Carlos y su hermana Gisela, pero semejante ascendencia incestuosa no se verá atestiguada por los textos franceses antes del siglo XIV. En cuanto al tema del sobrino como "hijo del amor", lo encontramos en primer plano en la historia de Tristán tal como nos la presenta Gottfried de Estrasburgo: educado por padres adoptivos, secuestrado por unos mercaderes nórdicos, es acogido por Marco, que se entera de que es su sobrino. El amor del tío por el hijo de su hermana será tan profundo que no querrá engendrar ningún sucesor, como si Tristán fuera su propio hijo… La ambigüedad se ha posesionado también de la pareja antinómica de Gauvain

y Mordred, sobrinos de Arturo. Fiel compañero y consejero íntimo de Arturo, el hombre cortés se opondrá a Mordred, el traidor, que quiere arrebatarle a Arturo esposa y reino. Una versión de la leyenda pretende que Mordred sea el fruto del amor incestuoso de Arturo por su hermana, mujer del rey Loth de Orcania y madre de Gauvain. Falta inocente por otra parte, puesto que Arturo, en el momento del acto, ignorante de quién fuese hijo, ignoraba en consecuencia que Anna era hermana suya.

Los destierros

En la elaboración del campo familiar, el cerco del destierro se halla estrechamente ligado al problema de las relaciones del individuo con lo colectivo que le rodea y que —al tiempo que le impone sus límites— le confiere un estatuto. Resulta particularmente interesante en el caso de las mujeres, como aquella hija del conde de Pontieu maridada del modo más satisfactorio, ya que se ha casado con el hijo de la hermana de su padre. Sin embargo, al ser estéril, pierde honor y validez social, y se la abandona al mar en un tonel. Al final, encontrará estatuto y fertilidad en el país musulmán. De estéril se vuelve fecunda mediante una iniciación que se inaugura con un atentado a su cuerpo, mediante la transgresión de una tentativa de asesinato, de la que no se arrepentirá jamás, así como por su tránsito a la ley pagana. ¿Será preciso imaginar que el trayecto exogámico ha sido para ella necesario y fecundo, puesto que después de todo acaba por recuperar el mundo de sus orígenes, como si hubiese sido necesario que se quebrara temporalmente el mundo familiar y social que la rodeaba? El destierro, por otra parte, es frecuentemente la consecuencia de persecuciones incestuosas, y si el deseo del padre queda apenas sugerido en *El palafrén enjaezado*, y más explícito en *Los dos amantes* de María de Francia (“Fue pedida en matrimonio por poderosos vasallos que la hubiesen tomado de buena gana por mujer, pero el rey no quería acceder a ello, porque no podía prescindir de su presencia. Era su único refugio, y permanecía junto a ella de día y de noche”), la demanda perversa es del todo precisa en la *Manekine* o en la *Novela del conde de Anjou*.

Amor cortés y celos

Uno de los motores —y no de los menores— de las tensiones del universo doméstico es el de los celos, que se apoya sobre el lado institucional del amor cortés, elaboración fantasmagórica si la hay, que se sirve de los mismos cuadros de lo prohibido, porque es el marido quien en todo ello hace que el amor sea a la vez peligroso y posible. Si en el mundo artúrico la figura real queda en definitiva poco afectada (Arturo no aparece en absoluto celoso ni se ve alcanzado por la sospecha en esa novela del adulterio que es *El caballero de la carreta*), a partir del siglo XIII sí que se manifiestan en relación con lo privado las incidencias de los amores adúlteros: en la *Novela del castellano de Coucy*, donde el marido celoso le hace devorar a su

esposa el corazón embalsamado de su amante muerto en tierra de cruzada, así como también, ya con el sentido de una hipertrofia paródica, a través de la venganza de los doce esposos del *Lai d'Ignauré*, en *La castellana de Vergi*, donde los celos de la duquesa llevan a la profanación del amor, y sobre todo en *Flamenca*, donde los celos alcanzan rasgos patológicos, y donde el cuerpo celoso aparece como descompuesto, repugnante y anti-cortés.

Las mujeres acusadas

Ciertos escenarios familiares, ampliamente representados en la tradición del cuento, han sido objeto de tal cantidad de relatos novelescos durante la Edad Media que es imposible que, en el plano fantasmagórico, y aunque no fuese más que a título del alivio que procura cualquier desenlace en forma de *happy end* después del levantamiento de las amenazas que pesan sobre el universo doméstico, no procuraran otra cosa que un divertimento anclado en el reconocimiento de una tradición: que es lo que ocurre con el motivo de las mujeres acusadas, en el que la calumnia invade concretamente la alcoba, y sobre todo la alcoba de la mujer que acaba de dar a luz, que se convierte en espacio culpable, al manchar de ilegitimidad, incluso de monstruosidad, el nacimiento de un hijo; calumnia también de la mujer casta codiciada por su cuñado, objeto perseguido y luego rehabilitado con unas constantes en la constelación familiar que hacen del pretendiente rechazado el hermano del marido, o que se resuelven en el desenlace del perseguidor de la heroína, abrumado por una enfermedad y luego curado por la propia víctima, tras haber confesado su fechoría. Nunca podrá exagerarse la importancia de la confesión pública, comunitaria, del deseo erróneo íntimamente buscado, confesión que puede llegar incluso, en la estructura final del relato, en *Florence de Rome* por ejemplo, a convertirse en objeto de obsesivas reiteraciones. Son frecuentes las acusaciones de amores monstruosos, y si bien se las puede poner en relación con tradiciones populares, es claro que en la mayoría de los casos se las debe insertar en las vastas representaciones de la sexualidad y de la fantasmagórica genital. En *El caballero del cisne*, la reina Beatrix ha hablado mal de una mujer que ha sido madre de gemelos: luego ella misma da a luz una camada de seis hijos. En el relato más tardío *Theseus de Cologne*, la reina se ha reído de un lisiado: dará a luz un ser monstruoso, y un enamorado preterido la acusará de haber mantenido relaciones con un enano. El indignado marido condena a su esposa a la hoguera, pero el recién nacido obtiene de Dios la belleza, y el enano, en combate singular, triunfa del calumniador. A la acusación de las madres se vincula la suerte de los hijos, muy pronto expulsados de un universo familiar y legítimo, sometidos a un destino que los convierte en desconocidos y desheredados.

Los hermanos en el grupo familiar

Del siglo XII al XV se asiste con frecuencia en la ficción literaria a la puesta en funcionamiento de un modelo nuclear de familia con dos hermanos en bastantes casos gemelos, modelo que parece ofrecer una solución ideal al antagonismo fundamental que opone a dos sostenedores del poder, a dos ocupantes del mismo espacio privado. Sirviéndose del antiguo enigma del nacimiento dual, los relatos de hermanos (un conjunto muy bien representado) parecen responder a ese rasgo de la sociedad feudal que consiste en poner en el camino de los jóvenes un mundo infinito de frustraciones; y, al deslizar la estructura de las fratrías en el molde de los gemelos, los relatos le proporcionan al hermano desfavorecido una igualdad y un éxito comparables, o incluso le aseguran la superioridad, porque a veces acaba por suplantar a su Doble, con el completo acuerdo de éste.

En algunos relatos en los que aparecen gemelos ficticios, el uso de la metáfora gemelar permite sugerir situaciones que no se osa expresar en las historias de hermanos reales. La fusión de los Dobles es entonces una solución, ya que, integrados en el mundo feudal, los gemelos reciben una función valorativa en contacto con las realidades más tangibles. Así, las ficciones que tienen por objeto este modelo de fratría evocan tensiones graves y pueden interpretarse en términos de "terapéutica social" (G. Duby). Si se lee en ellas en filigrana la reivindicación de los derechos de la ultimogenitura demuestran que la coexistencia y la similaridad son cosa que ha de vivirse. El sosia deja de amenazar la identidad, el Doble recibe derecho de ciudadanía. Basadas en el sentido más crucial de la identidad, las ficciones medievales que le otorgan un lugar al Doble racionalizan un conjunto de fantasmas que son propios de la conciencia individual.

Algunas parejas de hermanos medievales viven historias sangrientas, en particular la que recoge la historia de los descendientes de Edipo, la *Novela de Tebas*, o, rápidamente bosquejada en un prólogo a la *Novela de Athis y Prophilias*, la historia de Rómulo y Remo, así como, en un contexto más feudal del siglo XIII, *Florence de Rome*: en todas ellas se lucha por los muros de una ciudad, se arrancan unos a otros el poder y se puede llegar a la muerte. En relatos como éstos en que se expresa el odio, ligado a un problema que el modelo de los dos hermanos permite plantear sin rodeos, la pareja de hermanos se presenta siempre como compuesta por uno mayor y otro más joven, y en cada caso la querella tiene por objeto los derechos de la primogenitura frente a los de la ultimogenitura. El fratricidio es el resultado de un enfrentamiento entre mayor y menor, jamás entre gemelos.

Por el contrario, los gemelos se sitúan siempre bajo el signo de la ejemplaridad. Son frecuentemente víctimas de una expulsión fuera de una matriz humana y social, y los relatos cuentan su itinerario hacia una progresiva socialización. Su madre —la reina de Inglaterra en *Guillermo de Inglaterra*, la bella Helaine, la hermana de Pepino en *Valentín y Orson*, y hay otros casos por el estilo —se halla desterrada, y los hermanos nacerán a veces en un mundo salvaje donde perderán a su madre y serán recogidos por un animal o transferidos a un mundo social diferente del grupo

original, a un mundo de villanos o de traficantes. Es evidente que la unión con la madre presenta rasgos de esquemas arcaicos: guiados por un fuerte tropismo materno, los gemelos permanecen vinculados a la madre en virtud de un lazo matricio, particular testigo de lo cual será el brazo cortado de la bella Helaine que su hijo Bras —a cuyo cuerpo se ha atado el brazo de la madre— conservará fresco hasta la adolescencia, llevándolo como una reliquia hasta el momento en que, cumplidos los avatares del relato, su hermano, el futuro san Martín, reintegre milagrosamente al cuerpo materno este sagrado cordón umbilical.

En estos relatos abundan también los rescates y los reencuentros, en particular bajo la forma de una rehabilitación de la madre. Los gemelos son así los grandes reunidores de la célula padres-hijos, y como son siempre los únicos factores de semejante restauración del grupo parental, su historia posee claramente una estructura centrípeta: de una célula familiar desorganizada a una célula restaurada. Los hijos por el contrario conservan un nombre siempre desajustado con respecto a su identidad recuperada —una de las versiones de *Valentín y Orson* atribuye a Orson, alimentado por una osa, el nombre de *Nameless* (Sin Nombre) que él habrá de conservar—, como si el misterio de su nacimiento, y su expulsión fuera de la colectividad humana, le hubiera dejado algo innombrable… Los relatos de gemelos son relatos de aculturación: antes de volver a encontrar padre y madre, los gemelos tienen que reconocerse como hermanos. *Valentín y Orson* ofrecen un proceso particularmente interesante de la conquista del niño salvaje por el hermano ya aculturado; es el testimonio de una forma de alivio que reconoce a Valentín como señor: “Orson tendió las manos hacia su hermano Valentín pidiéndole mediante signos su perdón e indicándole que en adelante se hallaba dispuesto a obedecerle y darle satisfacción. Y le dio a entender también por signos que nunca habría de fallarle ni en lo concerniente a su persona ni en lo referente a sus bienes”.

Una paradoja aparente: la existencia de un eventual hermano mayor entre los gemelos. Parece que no cabe una situación más igualitaria que la de los gemelos. No obstante, *Guillermo de Inglaterra* indica bien a las claras que hay un primer nacido, y ello nos recuerda aquel artículo de las costumbres del Beauvaisis según el cual los testimonios de las mujeres no han de aceptarse, salvo en el caso en que una mujer tenga que declarar cuál de sus hijos varones nació primero. “Porque no hay ningún procedimiento para llegar a saber cuál es el mayor, salvo por el testimonio de las mujeres, y por esta razón *en este caso* habrá de creerlas”.

La gemelidad ficticia

Los gemelos metafóricos son la hipérbole de los gemelos reales. En tal caso es otro el origen de su gemelidad, son nuevos los contratos que la acompañan y nuevas también las pruebas que atestiguan su validez. Por el contrario, es idéntico su papel de bienhechores para la comunidad, y del todo comparable la visión ideal y ejemplar

de su indefectible solidaridad. Semejantes gemelos son artificiales, porque la gemelidad es el fruto de circunstancias particulares; un contrato asociativo los vincula para siempre, paralelo a los documentos de hermanamiento que tan bien conocen los historiadores. Pero el contrato en cuestión es de tipo puramente afectivo, al no ser los contratantes ni de la misma sangre ni de la misma tierra; Ami y Auvergne son el origen de Ami y Amile, y Athis y Prophilias proceden de Roma y de Atenas respectivamente. En un relato del siglo XV la procedencia es El Algarve y Castilla. Una fórmula explícita de contrato sella sus relaciones desde los primeros instantes del encuentro y su expresión suele ser muy firme: "Y así que empezaron a conocerse, los entrelazó un amor tan perfecto que hicieron juntos alianza, firmeza y compañía, prometiéndose el uno al otro que jamás habría nada que pudiera separarlos, salvo la muerte. Porque exceptuada la voluntad de Dios Nuestro Señor, era para ellos evidente que no sería posible jamás que hubiera odio o malevolencia donde había tan gran amor y buena compañía" *(Historia de Olivier de Castilla y Artus de Algarve)*.

Desde el mismo día, los contratantes presentarán *"un mismo semblante y unos mismos ademanes"*, una apariencia idéntica, la reproducción de los rasgos y la posible confusión de los mismos se consideran como la resultante del contrato precedente. Hasta los padres vacilan en la identificación de los dos mancebos. Por lo demás, para ser válido, un contrato ha de hallarse testificado, a veces por una demanda del Doble gracias a un signo de reconocimiento, porque la separación es insostenible. Sin embargo la prueba esencial es la apuesta femenina: en favor de Prophilias, que desfallece de amor por la futura esposa de Athis, este último imagina un subterfugio que hace que se pueda desposar con la joven al tiempo que la cede durante la noche de bodas, y aun luego durante largos meses, a su Doble. La prueba puede consistir igualmente en la entrega de los hijos, o mejor de la sangre de los hijos, puesto que en algunos relatos de este tipo, uno de los gemelos que ha contraído la lepra se cura gracias a la sangre de los hijos de su hermano: posible recuerdo de los ritos tradicionales del intercambio de sangres, signo redundante del discurso contractual y del contrato incondicional de fidelidad.

Hermanos y poder

Las parejas de gemelos, reales o asociativas, tienen siempre que ver con problemas de poder, y se puede considerar legítimamente este tipo de asociación de apariencia estrictamente familiar como base de una vinculación privilegiada y comunitaria. Si la avaricia devoraba a los hijos de Edipo y a los hermanos fundadores de Roma, los gemelos medievales están por el contrario ligados a la prosperidad de los reinos y a su expansión. La comunidad artúrica extiende ampliamente sus conquistas alimentada por la pareja carismática de Claris y Laris. Como el hermanamiento literario se halla provisto de una función dinámica, la literatura medieval parece haber resuelto el espinoso problema del Doble en términos de

acciones solidarias, y el Doble se convierte así en un reforzamiento del ser. Sin embargo, los gemelos pueden renunciar también, conjuntamente, al poder. Ami y Amile van a acabar piadosamente sus días en Lombardía; Valentín y Orson viven un final casi hagiográfico. El sereno abandono de los bienes parece entonces el mejor medio de hacer que se extingan los gérmenes de una peligrosa rivalidad. Incluso en la *Historia de Olivier de Castilla*, novela territorial perfectamente anclada en las miras de la corte de Borgoña durante el siglo XV, el que se halla en la posición del primogénito tiene la excelente idea de desaparecer rápidamente de la escena narrativa, legando a su hermano todos sus reinos.

La fraternidad, real o ficticia, puede también sentirse como la vuelta del odio, como una solución satisfactoria para los conflictos latentes sublimados en unos relatos donde no se encuentra nunca nada que no sea ejemplar y perfecto. Traslación de la indivisión original y de la herencia de una matriz común: los gemelos difunden por el mundo un clima de conciliación, de relaciones firmemente anudadas, de comunidad recuperada, y sus homólogos metafóricos proceden de las mismas utopías.

El gineceo

Si se quiere extraer de las obras líricas y narrativas elementos con los que representarse lo que puede denominarse el gineceo, la agrupación de las mujeres en un espacio reservado, las células específicamente femeninas, las fuentes afluyen con abundancia: canciones de rueca, canciones de gesta, novelas e incluso veladas de mujeres en la literatura más tardía. ¿Cuál es, por tanto, la estructura, y cuál la función de estos grupos en el seno de la sociedad doméstica? Los grupos de mujeres ponen en movimiento algunas constantes: del siglo XIII al XV, el recorrido diacrónico permite delimitar, de una parte, el despliegue de un espacio, explícito o tácito, propio de las mujeres, y de otra, determinadas leyes de funcionamiento en el esquema narrativo. De este modo, la red de variantes e invariantes atestigua una permanencia de estructura que le confiere al gineceo el aspecto de un módulo doméstico cuyo espacio y cuyos protagonistas parecen hallarse relativamente fijados. ¿Cuáles son, no obstante, los límites de su variación o de su inmutabilidad? ¿Cuáles las situaciones que justifican el mantenimiento o la disolución del gineceo? Cuestiones que atañen muy de cerca a las relaciones de un espacio privado (de la mujer solitaria, de una pareja de mujeres o de una célula femenina) con el campo colectivo, o al menos con el campo gregario de lo privado.

Los datos espaciales son escasos y a veces sólo alusivos; en cambio se expresa nítidamente la percepción de una frontera que separa el mundo de dentro de un espacio de fuera, el tiempo interno del espacio femenino opuesto a una temporalidad externa que le confiere su estatuto. En las canciones de rueca, la noción de frontera queda señalada por una situación de dependencia de la mujer y una rebelión virtual

frente a la institución de un matrimonio temido y realizado: el tiempo es el de la espera, y el acento se sitúa sobre una temporalidad desesperadamente interna. A veces, en *La novela del conde de Anjou*, por ejemplo, hay mujeres que transgreden su espacio privado, si se halla amenazado, y emigran hacia otra parte, creándose de nuevo un espacio propio y un tiempo a la vez idéntico e inédito. En ciertos casos, cuando se ha violado la clausura del espacio femenino, es la mano de una mujer maldita la que lleva a cabo el gesto, como esa favorita *(maistresse)* de la bella Euriaut en *La novela de la violeta*.

Por el contrario, en *La canción del caballero del cisne*, la noción de clausura se ve enérgicamente valorada, porque abarca el mundo de las mujeres encargadas de la calidad del linaje, y se exalta en él la cualidad de la mujer-madre en un espacio y un entorno en el que el hombre puede penetrar legítima, aunque sólo provisionalmente; y resulta muy significativo que no haya ninguna referencia espacial allí precisamente donde la parte femenina del grupo familiar se introduce en escena en la pluralidad de sus funciones (dama, doncellas, nodrizas). Se trata allí del mundo de la primerísima educación del niño, en que la segregación es funcional, en que el tiempo interno del gineceo y el tiempo externo, el de los hombres, se hallan en relación de recíproca fecundación.

Más tarde, sobre un esquema de cambios puramente verbales —la obra es desde luego heredera del *Decamerón* y precursora de un género floreciente en el siglo XVI —, los *Evangelios de las ruecas* son el fruto de unas veladas que el narrador refiere así: “Es cierto que a la noche después de cenar, durante las largas veladas entre Navidad y la Candelaria, el año pasado solía dirigirme a la casa de una muy anciana señorita, mi vecina más cercana, donde me acostumbré a acudir para charlar, ya que muchas vecinas de los alrededores iban también allí a hilar y a charlar de mil cosas menudas y divertidas, con que yo tomaba gran solaz y placer”. La conversación femenina, que el narrador se considera obligado a consignar, le asigna al grupo una especificidad muy marcada; se presenta como una frontera: voluntariamente constituida al abrigo de la comunidad masculina, la conversación de las mujeres expresa un saber casi mágico y una forma de asumir el mundo comunitario. El tiempo del gineceo es aquí un tiempo englobante, una matriz propiamente hablando.

Ciertas situaciones reservadas a protagonistas femeninas presentan modalidades —desde el mundo aristocrático de las novelas al mundo rural de las veladas— bastante variables; a estas protagonistas se les asignan determinados gestos y sobre todo el acto de hablar, que actúan como signos de un retiro, de un encerramiento espacial, emotivo o ritual. Juegos de signos cuya economía revela el funcionamiento del código literario, estos elementos lo que hacen precisamente es relevar las raras notaciones espaciales. Así, en las canciones de rueca o de hilanderas, el espacio privado de las mujeres aparece como lugar de ensoñación, de disponibilidad, de espera y de confidencia. Si el encuadre visual es moderado, el nivel de la gestualidad (las notaciones verbales) sugiere precisamente dos espacios, el de lo privado

femenino que existe en relación con el otro, del que todo lo aguarda. Las heroínas de las canciones de rueca parecen vivir en un umbral, el de la ruptura con el mundo autoritario de las leyes. Algunos encuadres sugieren este obstáculo liminar que atraviesa la mirada: ventana o almena de la torre, puntos de encuentro de fuera y de dentro. Por el contrario, el jardín, lugar abierto, indica con frecuencia, en este *corpus* lírico, que el espacio privado va a disolverse, que el gineceo está ya deshecho. Es en el vergel donde el amante encuentra a Bella Beatrix para llevársela en su fuga.

Otra constante: las actividades específicas del grupo femenino que subrayan una forma de repliegue. Si a veces la heroína aguarda, si a veces se recluye en sí misma con la lectura, lo que sobre todo se las ve haciendo es lo que se tiene por labores de mujeres, y esto lo mismo en la lírica que en las novelas, como pasa en *Guillermo de Dole, L'Escoufle* o *La novela del conde de Anjou*. Hay mujeres sentadas que cosen, cantan o charlan, a veces con una organización del espacio y del tiempo que no deja de incidir sobre la función, en el gineceo, de la memoria colectiva. Así, por ejemplo, la madre y la hermana de Guillermo interpretan para ellas solas una situación de canción de rueca, sentadas en actitud de bordar, como dice la canción que canta Lienor para recibir al mensajero del emperador. Del mismo modo, al hilo de las seis veladas de los *Evangelios*, resulta llamativa la redundancia de los objetos, y cada una de las veladas se introduce y concluye con una mención de las actividades manuales de las mujeres: "(…) todas ellas habían traído sus ruecas, el lino, los husos y demás utensilios para su arte".

En las obras narrativas, la permanencia, la constitución o la disolución del gineceo se representan de forma más particular a través de las figuras contrastadas de esas mujeres que, en la sociedad doméstica, llevan a cabo alguna función de gobierno. En *La novela del conde de Anjou* o en *La novela de la violeta*, esas figuras funcionales dan pruebas de la solidaridad más ejemplar o de la malevolencia más absoluta. En el primer relato, la muchacha, acompañada de su gobernanta o ama de llaves, huye de la casa paterna. Las fugitivas se ocultan en la casa de una pobre mujer donde viven de sus plegarias y de su trabajo, porque son unas hábiles bordadoras. Forzadas a huir de nuevo, logran que se les encomiende la enseñanza del bordado a las dos hijas del señor de un castillo. El ama, llamada "la señora buena", que se dirige a la joven llamándola incluso "hija", es su confidente, ha sido quien la ha embarcado en la huida, es quien conocía la intendencia de la casa, la que preparó el oro y la plata que había que llevar. Sus habitaciones dan a un jardín que tiene una salida al bosque. Más tarde, cuando, perseguida por la malevolencia de una madrastra que hace creer que ha traído al mundo un monstruo, la heroína se ve condenada a ser arrojada a un pozo con su recién nacido, el ama morirá de pena, figura de madre ejemplar que sugiere que la amenaza de incesto y la calumnia alcanzan de hecho al estamento femenino entero. El individuo-mujer es esencialmente el grupo, puesto que, lo mismo en este relato que en otros, el grupo funciona mediante dobletes femeninos: la bella Helaine de Constantinopla se ve "doblada" en dos ocasiones por otra mujer que se

deja quemar en su lugar. *La novela del conde de Anjou* presenta, por otra parte, una inversión redundante del trabajo manual: gracias a su trabajo es como las mujeres obtienen mantenimiento *(manentise)* y albergue *(herbergage),* y es precisamente la función de transmisión del saber a las dos jóvenes aprendizas, hijas del señor del castillo, lo que aporta seguridad y reintegración en la colectividad. Así es como se reconstruye el gineceo: gineceo ambulante en el que la cohesión se mantiene mediante la memoria del gesto. Amenazado por la transgresión, el espacio cerrado de las mujeres se disuelve, pero se busca un nuevo espacio de libertad y se sufre una migración hasta la reconquista de un nuevo espacio privado y cerrado. Bajo el signo de una posible dependencia, el gineceo, gracias a una suerte de amugronamiento, vuelve a plantarse en otro sitio.

La novela de la violeta ilustra, por el contrario, el esplendor del gineceo. Al favorecer la violación del espacio cerrado, la nodriza encarna la desolidarización respecto de la célula íntima de las mujeres: acecha el deseo naciente del hombre, se entromete, le arranca a la muchacha el secreto del signo íntimo —la violeta—, y luego horada el tabique, tabique simbólico cuya fragilidad pone de manifiesto una hendidura en los valores utópicos del gineceo, en el plural armonioso de las mujeres.

En los *Evangelios de las ruecas*, se sale en apariencia de la sociedad doméstica, en el sentido del grupo aristocrático, pero las matronas sabias y prudentes que deciden un día salir a escena (“una de nosotras comenzará su lectura, y recitará sus capítulos, en presencia de cuantas se hallen allí reunidas, a fin de mantenerlas en perpetua recordación”) se entregan con sus máximas y los comentarios aportados a y por la experiencia cotidiana a una gestión mágica de la sociedad doméstica. Como algunas de ellas han tenido algo que ver con las ciencias ocultas, mezclarán las recetas inmemoriales para hacer productivas las tierras y fecundos los animales con otras recetas más grávidas de supersticiones, como por ejemplo aquellas que alejan las pesadillas *(cauquemares).* Como su reclusión se halla relacionada con un momento de holganza activa y con un rito colectivo, lo repetitivo es aquí soberano: momento de un tiempo cíclico que une el pasado, el presente y el porvenir. Erigida como sociedad organizada —una presidenta elegida por rotación, un auditorio femenino que crece día tras día, una secretaria que consigna los minutos—, este tipo de agrupación de mujeres en ambiente rural es depositario de un saber secreto, como lo atestigua la abundancia de las señales de interpretación, la relación de los “signos” que esas mujeres descifran, la lectura de las apariencias cuyo oculto sentido interpretan. Este intercambio de saberes funda la coherencia del grupo, porque los secretos sólo se difundirán entre sujetos femeninos: “(…) ellas le dieron las más rendidas gracias a la señora Abonde por sus Evangelios verdaderos, prometiéndole que nunca los dejarían llegar a oídos de necios, sino que los divulgarían y publicarían entre su sexo, a fin de que de generación en generación se vieran continuados y aumentados”.

De este modo, el gineceo puede convertirse en generador de gineceos futuros, y el devenir social se ve asumido por la palabra autoritaria y reguladora del gineceo que intenta una forma de control de todos los dominios de la vida individual y colectiva, desde la domesticación de los animales hasta el acto sexual, desde la querella conyugal hasta el doblegamiento por arte de magia de las relaciones afectivas: "Si una mujer quiere que su marido ame más a uno de sus hijos que a otro, si le hace comer la mitad de los dos extremos de las orejas de su perro y la otra mitad a su hijo, tan cierto como el Evangelio que se amarán tan intensamente que apenas podrán permanecer el uno sin el otro". La función mágica oracular fue reivindicada enérgicamente por el gineceo, lo que el "secretario" comprendió muy bien: "Consideraban que el mundo debía ser gobernado prácticamente por ellas, por medio de sus constituciones y capítulos (…)".

Cercado por fronteras en ciertos casos impuestas, el gineceo puede ser a su vez creador de fronteras, motor de una vigorosa dialéctica de lo de dentro y lo de fuera, que puede fecundar el campo colectivo. En este caso el gineceo conquista el estatuto de una matriz soberana. A través de las distintas visiones contrastadas, desde el siglo XIII al XV, del encerramiento sufrido, quebrantado o voluntariamente aceptado, el gineceo aparece siempre cercado por la palabra, por la desgracia o por el poder, pero como dueño de una tonicidad que —a través de la misma segregación— lo preserva, lo reconstruye y lo erige en módulo inexpugnable de la sociedad doméstica.

La pareja en la intimidad

Estereotipada con frecuencia hasta el siglo XIII, la representación de la pareja en sus relaciones cotidianas se afina en el XIV y el XV, en particular en los textos normativos. Los mandamientos del caballero de La Tour Landry se dirigen a las mujeres tentadas de no obedecer a su marido "especialmente ante los demás", pero, añade, "no digo lo mismo, cuando os halléis *en privado y mano a mano*, porque entonces podéis alargaros a decir o hacer más vuestra voluntad, de acuerdo con el trato que tengáis con él". De esta forma se definen un espacio privado y un tiempo de lo privado en que las relaciones se vuelven más íntimas y más libres, como si, ante los restantes habitantes de la casa, fuese conveniente mantener una fachada de corrección y de respeto, que no debe desmentirse pero que puede conceder la licencia de una manera de expresarse menos refrenada. En *El administrador de París* aparecen algunos bellos ejemplos de intimidad conyugal: el esposo de la joven casada trata de responder a una de sus demandas recordándole el momento en que —en privado— ella le ha rogado que la corrija con ternura: "Me suplicasteis humildemente en nuestro lecho, lo recuerdo muy bien, que por el amor de Dios, no os reprendiera jamás de modo desagradable ante extraños ni ante nuestros criados, sino que os hiciera las advertencias pertinentes cada noche, día tras día, en nuestra alcoba y os recordara las faltas de conducta o las ingenuidades cometidas durante la jornada o las

jornadas pasadas, y que os indicara cómo comportaros y os diera consejos a este propósito; que de este modo no dejaríais de cambiar vuestro comportamiento siguiendo mis consejos y haríais lo mejor posible lo que yo os pidiese”.

En su “Quinto artículo”, *El administrador* establece una jerarquía de la intimidad que aparece como un espacio relacional concéntrico cuyo centro es el marido: “(…) habéis de mostraros *muy amorosa y muy privada* con respecto a todas las demás criaturas vivas, *moderadamente amorosa y privada* con vuestros buenos y próximos parientes carnales y con los parientes de vuestro marido, *sólo en muy raras ocasiones privada (a fin de manteneros a distancia)* con todos los demás hombres, y *ajena por completo (a fin de manteneros absolutamente al margen)* respecto de los jóvenes presumidos y ociosos (…)”. La representación de una afectuosa conyugalidad se precisa en una descripción del “Séptimo artículo” en que tanto el cuerpo como una distribución de las funciones y del espacio impartidos a uno y otro sexo ocupan una amplia extensión. Los buenos cuidados concedidos al cuerpo, la dulzura que la esposa ofrece al marido “entre sus pechos” son comparables a la identificación que ciertos niños experimentan con quienes saben quererlos, con aquellas personas junto a quienes encuentran “los amores, las solicitudes, las intimidades, alegrías y placeres”, lo que algunos llaman “seducción”. Encantadora intimidad que *El administrador* aconseja con viveza, recordándole a la mujer el proverbio rural “que dice que tres cosas son las que acaban con la autoridad del propio hogar, tener casa al descubierto, chimenea que arroje mucho humo y mujer burlona”.

La mujer en el espacio y el tiempo de la comunidad

Y por esto habréis de amar la persona de vuestro marido con todo esmero, y os ruego que lo tengáis siempre con ropa muy limpia, porque esto ha de ser cosa vuestra, y porque a los hombres les corresponde ocuparse de las cosas de fuera, y han de vacar a ellas, ir, venir y andar de acá para allá, a través de lluvias, vientos, nieves y hielos, unas veces calados, otras secos, unas veces sudando y otras temblando de frío, mal alimentados, mal albergados, mal calentados y sin lecho. Y pasan por todas estas calamidades porque les reconforta la esperanza que tienen en los cuidados que las mujeres se tomarán por ellos a su regreso, las satisfacciones, las alegrías y los placeres que ellas les darán o harán que les den en su presencia; descalzarse ante un buen fuego, lavarse los pies, ponerse luego calzado fresco. Bien comidos, bien bebidos, bien servidos, bien respetados, bien arrebujados en blancas sábanas y con gorros de dormir, bien cubiertos de buenas pieles, y rodeados de otras alegrías y solicitudes, de privanzas, amores y secretos que me callo. Y a la mañana siguiente, ropa interior y vestidos nuevos. (Ménagier de París, “Séptimo artículo”.)

Saber *dónde* dedicarse a la oración, encontrar “el lugar secreto y material” parece haber sido un problema de una singular urgencia para las mujeres medievales. Es objeto de consejos en ocasiones muy individualizados, como demuestra el texto siguiente:

Ni del tiempo, ni del lugar, ni de la forma de estar corporalmente diré nada como norma, sino sólo como sugerencia de simple consejo, y con razón.

Encuentro esta regla recomendada por los antiguos contemplativos, a saber que cada uno encuentre la manera que le parezca mejor para realizar antes sus anhelos. Son muchos los que prefieren el lugar secreto, oscuro, estrecho y lejos de cualquier sonido o palabra. Y tales gentes permanecían antiguamente en cavernas y sepulcros. Pero esto no es bueno para gentes débiles como lo seréis vos, hija mía. Otros prefieren el lugar amplio,

hermoso y claro y elevado donde pueden ver el cielo; y por eso prefieren los jardines, los desiertos o los vergeles. Hay también otros a los que nada les molesta sino que al contrario todo les aprovecha, sea escuchar el viento y el ruido de la corriente, o el canto de los pajaros o el son de las campanas que alaban a Dios, como dice David: Laudate Dominum in tympano et choro; y lo que para muchos se convertiría en ocasión de esparcimiento carnal, para éstos se vuelve ocasión de honestidad y devoción. Incluso hay algunos, aunque pocos, para quienes todo el aparato de nupcias, danzas, arpas y otros instrumentos, y todo el vistoso movimiento de la gente, los vinos, los manjares y las grandes fiestas se les truecan en su corazón en maravilloso y alto exceso de contemplación; y reciben gran provecho de aquello mismo que a los demás les causa gran quebranto. Y así, para los que aman perfectamente a Dios, todo contribuye a su ayuda y ventaja. La buena vendedora saca ganancia de todas sus mercancías; la buena abejita encuentra buena miel en cualquier florecita. (Manuscrito anónimo, Arsenal, 2176.)

Los textos normativos en lengua vernácula nos dan una buena idea de la estrechez a que el individuo se hallaba sometido en lo colectivo, en particular aquellos que, al dirigirse a las mujeres, tienen como finalidad la constitución de seres destinados a llevar a cabo, en el seno de la comunidad, una función que se juzgaba conveniente. A la mujer se la invita de este modo a preparar en lo privado la imagen de sí propuesta a lo colectivo, y, en particular a evitar que su imagen quede abusivamente expuesta a las miradas ajenas. Como el mal uso de lo privado (cuerpo, sueño, palabra) repercute funestamente sobre el desempeño de las funciones colectivas, la mujer es un instrumento que ha de prepararse con una cuidadosa regulación.

Así pues, a las mujeres es también a quienes se dirigen esos consejos que, en *El escarmiento de damas*, conciernen a conveniencias y actos de sociabilidad, y, a través de las fronteras de lo que puede denominarse lo privado, a la zona de una cierta libertad que implica siempre la mirada de una amplia comunidad. Fragilidad del estatuto femenino: Roberto de Blois no vacila en subrayar lo difícil que es que las mujeres rijan su propia conducta en la sociedad, ya que, si se muestran acogedoras y corteses, corren el riesgo de una interpretación abusiva por parte de los hombres; si, por el contrario, faltan a la cortesía, se las tendrá por orgullosas. A cada paso, conviene que la mujer se muestre irreprochable, que manifieste constantemente el control de su cuerpo, puesto que se halla siempre expuesta a las miradas y los ojos —como es cosa bien sabida— son fuente de mal. Así es como debe evaluar las situaciones en que habrá de dejarse ver, a menos que tenga alguna fealdad que ocultar. Hasta en la iglesia ha de saber hacerse ver, sin dejar por ello de manifestar una actitud piadosa: no reírse, no hablar y, sobre todo, y siempre, vigilar las errabundeces de sus miradas.

En el *Libro para la enseñanza de sus hijas*, el caballero de La Tour Landry les dirige a éstas, todavía *“pequeñas y desprovistas de sentido”*, un “espejo de antiguas historias”, libro de virtud ejemplar compuesto de ágiles capítulos capaces de despertar el interés de sus jóvenes espíritus. Como un eco de Roberto de Blois, se despliega aquí, aunque más matizada, la visión de una enmienda de la naturaleza femenina a través de un buen uso del cuerpo que no debe contrariar el tiempo adjudicado a los gestos de lo cotidiano y a los ritos comunitarios. De acuerdo con semejante regla de vida profana, respetar el tiempo propio de cada cosa —en particular el del sueño y la comida— es la base del equilibrio en la vida. La piedad,

que engloba todas las actividades, y que se manifiesta desde la mañana hasta la noche, se convierte en la fuente de un buen sueño. “Comer en horas oportunas entre la de prima y la de tercia, y cenar a hora conveniente, según la época del año”, y saber incluso ayunar, para mejor doblegar la carne, tres días por semana, tal es la lección que se extrae del capítulo VI que introduce en escena a una muchacha cuya vida transcurre “disoluta y desordenadamente desde la mañana a la noche”, que ventila a toda prisa sus devociones, se esconde en el guardarropa donde traga “sopa o leche” y, cuando sus padres están acostados, no puede resistir tampoco el impulso de seguir atracándose. Este comportamiento bulímico y excesivo que no vacila en invertir el tiempo propio de los distintos gestos cotidianos se perpetuará indefectiblemente en la vida conyugal. Otro ejemplo del mal uso del tiempo se nos muestra en la anécdota de un caballero y una dama que, desde su juventud, se complacen en dormir a pierna suelta, faltando así a la misa y, lo que es más grave aún, haciéndosela perder a las gentes de su parroquia.

En esta representación del tiempo privado que no deja de tener incidencias sobre el tiempo comunitario, el significado de una conducta que evitar o que seguir se basa en una sorprendente mezcla de consejos que conciernen a la conducta moral y a una gestualidad de apariencia muy anecdótica. Así, las formas de la compostura femenina adquieren una notable importancia: “Al rezar vuestras horas en la misa o en otra parte no os parezcáis a la tortuga o a la grulla; se parecen a la tortuga o a la grulla las que vuelven para todos los lados su rostro, tendiendo el cuello, y agitan su cabeza como una comadreja. Mantened la mirada y la postura firmes como la hembra del perro de caza, animal que mira hacia delante de sí sin volver la cabeza a un lado ni a otro. Manteneos erguidas mirando de frente ante vosotras, y si queréis dirigir la mirada a un lado, volved cuerpo y rostro a la vez”.

El orden de lo humano consiste en una juiciosa ponderación de la relación más íntima con el cuerpo y de la atención que ha de prestarse a la comunidad: el mal uso de lo social rebota retroactiva y punitivamente, sobre el cuerpo. Sede de una exaltación falaz, el cuerpo se tornará asiento del castigo: de un mal uso del cuerpo testifica en el capítulo XXVI la mujer que, para una festividad de Nuestra Señora, no quería ponerse unos hermosos vestidos, alegando que no iba a encontrarse allí con gente importante. Hinchada, paralizada, como castigo, no tarda en arrepentirse y les dice a todos en una especie de confesión pública: “Yo tenía un cuerpo hermoso y atractivo, era lo que todos me decían para halagarme, y a causa del orgullo y el placer que tales expresiones me procuraban, me ponía bellas prendas y hermosas pieles bien adornadas, y hacía que fueran muy ajustadas y estrechas; con lo que sucedía que el fruto de mi vientre sufría por ello grandes peligros, y yo hacía todo esto por disfrutar de la gloria y la alabanza del mundo. Porque cuando escuchaba a los hombres que querían agradarme: ‘¡Mirad qué espléndido cuerpo de mujer, digno de que lo ame todo un caballero!’ mi corazón rebosaba todo él de júbilo”. Expresiones de

arrepentimiento que la harán recobrar su forma anterior e inaugurar con respecto a los adornos y ante las miradas ajenas una actitud más mesurada.

Refractaria a los tiempos adecuados para cada cosa, la mujer es, por otra parte, siempre susceptible de una precipitación perjudicial la que por ejemplo la impulsa por delante de la moda: activar el tiempo puede llegar a ser tan peligroso como desviarlo. El capítulo XLVII introduce en escena un grupo de mujeres que acuden a la iglesia, muchas de las cuales están vestidas a la última moda. El obispo les demuestra que se parecen a babosas con cuernos y a unicornios. Y se sienten muy abrumadas cuando comprenden que sus *cointises* (coqueterías), *contrefaictures* (artificios) y *mignotises* (afectaciones) se asemejan a la estrategia de la araña que teje su tela para atrapar las moscas. Sin embargo, el caballero de La Tour Landry sabrá modular sus advertencias: a veces es necesario seguirle al mundo la corriente y hacer como los demás: “(…) puesto que atenerse al propio estado y seguir la novedad es cosa corriente y unánime y todas lo hacen”. Como ejemplo de distorsión infligida al curso de las estaciones, el exceso de preocupación por la elegancia llevará alternativamente a una muchacha y a un joven a vestirse en contra del sentido común en días muy fríos. Es preciso saber evitar “*un comportamiento descabellado y absurdo* contra la naturaleza del tiempo”.

De los consejos de pudor emana también una muy cuidadosa evaluación de lo lícito y lo ilícito: Betsabé se lavaba y se peinaba junto a una ventana en la que el rey David podía verla, funesto exhibicionismo cuyas consecuencias son bien conocidas: “(…) este pecado tuvo como origen el hecho de peinarse y de envanecerse de su hermosa caballera, lo que constituye una fuente de múltiples males. Por eso cualquier mujer ha de procurar ocultarse, peinarse y vestirse en privado, sin envanecerse de su atractivo, ni mostrar, para complacer al mundo, sus hermosos cabellos, ni su cuello, ni su busto, ni nada de lo que conviene mantener cubierto”.

De la reflexión en torno a un cuerpo debidamente controlado por el respeto a las horas y a las estaciones, y a un aderezamiento controlado y apropiado a las circunstancias sociales y estacionales, emergen aquí y allí consejos sobre la proximidad corporal, en particular en el transcurso de un debate que opone amablemente al caballero y a su esposa. Más conciliador, el padre tomaba en consideración algunos contactos; pero la dama se muestra de una extremada prudencia: “En cuanto a mis hijas, que están aquí, yo les tengo prohibidos los besos, las caricias sobre el pecho y otras familiaridades” *(le baisier, le poetriner et tel manières d’esbatement),* términos que revelan hasta qué punto la promiscuidad podía interpretarse de acuerdo con un código que no dejaba de ser ambiguo. Ya en el siglo XIII, *Flamenca* introducía precisamente en escena ciertos gestos de familiaridad que podían ser objetos de dos interpretaciones. El rey introduce “familiarmente” la mano en el seno de la joven: “Creía hacerle honor al señor Archambaut cuando, en su presencia, abrazaba y besaba a su mujer; lo hacía sin mala intención”; pero si el gesto

carnal puede interpretarse en términos de normalidad, siempre puede llegar a sugerir, en el mismo instante, la transgresión de una frontera.

Calor y luz en la vivienda

Entendido como señal de una compañía deseada y centro de sociabilidad (salvo cuando fuego y luz son dispensación de seres del Otro Mundo cuya hospitalidad puede ser ambigua), el fuego forma parte de los ritos de acogida, y el lugar más cerca del fuego se le otorga al visitante. Érec es recibido en el hogar del hidalgo, padre de Énide, mientras el fuego arde con gran viveza y resplandor ante todos. “Resplandeciente y sin humo”, como se dice con insistencia en los cuentos, el fuego es garantía de calor físico y moral, al tiempo que alivia de las fatigas y sufrimientos del viaje. En las escenas en que los esposos recostados sobre un cojín disfrutan de esmerados manjares que se asocian al calor como un elemento de la dicha doméstica, la imagen de la vida conyugal se centra inequívocamente en el hogar, signo de convivialidad.

En su ambigüedad, la luz o su ausencia permite en los cuentos sustituciones y equívocos, utilizada en esos casos con parsimonia, de acuerdo con su rareza en la realidad, por oposición al derroche utópico de luminosidad en los relatos aristocráticos. En la imagen de la vida conyugal, el uso de la luz es a veces el signo de una ocupación del espacio íntimo en función de la legitimidad o la ilegitimidad de los amores. Así, por ejemplo, en el libro del caballero de La Tour Landry, con ocasión de una querella que opone en el juego ante el tablero a un gentilhombre y a una doncella, acontece que las palabras suben de tono. Él le dice a su pareja que, si fuera sensata, no acudiría por la noche a las habitaciones de los hombres para “abrazarlos y estrecharlos a oscuras en sus lechos”. En otro lugar, la esposa cuyo rijoso marido tiene siempre a mano una o dos mujeres suplementarias se comporta en forma ejemplar; cuando aquel regresa de sus retozos, de sus “desahogos”, según dice, encuentra la candela encendida, una toalla y agua para lavarse las manos. Según se halle o no bañado en oscuridad, el espacio íntimo designa aquí su ilegitimidad o afirma su legitimidad.

El hecho de que en los cuentos sea la mujer quien se ocupe del fuego alimenta el mito de la mujer todopoderosa en la casa, que conspira para alejar de ella al hombre y que está a punto de conseguirlo (M.-Th. Lorcin). Y si, en el universo misógino de los *Quince gozos del matrimonio*, el hombre se ve llevado a ocuparse del fuego, ello se debe a que en su casa las cosas van muy mal. En la estela de los escritos que se ensañan con la mujer y con el matrimonio, esta colección de relatos de finales del siglo XIV (o de comienzos del XV) introduce en escena un universo doméstico en que esposa, suegra y sirvientas conspiran para fabricarle al marido un mundo sin ilusiones cuyo espacio, “una estrecha prisión, dolorosa y llena de llantos”, como lo describe la introducción, se distribuye simbólicamente en dos polos, alcoba y sala, pero sobre

todo en dos esferas táctiles que alcanzan a lo más profundo del ser, el calor y el frío. Por lo demás, en esta obra no hay escapatoria del encierro de la casa inhóspita y el jardín sólo aparece como lugar de sociabilidad antes de caer en la “trampa” del matrimonio. La mujer, diestra en sus astucias, se refugia en la alcoba; y es en la alcoba donde se desenvuelve una cordial sociabilidad, alrededor de la recién parida o cuando se trata de poner en marcha una estrategia cuya finalidad radica en hacer callar las sospechas del marido. Consenso sin réplica ni convivialidad: las mujeres beben y tragan. Al hombre, al esposo, se le reserva la soledad: lejos del fuego, se va a veces a dormir sin cenar, helado, empapado y entumecido; se levantará al día siguiente sin fuego ni luz. En un mundo subvertido en que el esposo ha de atizar el fuego para su mujer, en el que, mientras ella se emperifolla, él ha de preparar la comida, la distribución de las tareas trastorna el orden del mundo doméstico. Cuando sus padres y allegados vienen a visitar al esposo se le niega la sociabilidad. Mientras aleja a los sirvientes de la casa, la esposa le prohíbe los gestos de la acogida. A él no le queda sino llevarse a sus huéspedes a una sala sin fuego ni acondicionamiento que, desprovista de su función de ámbito social, ya no es otra cosa para el marido que un lastimoso refugio. Por el contrario, la cohesión del grupo femenino —esposa, doncella, madre, hermana o prima que se reúnen en torno de un buen fuego en invierno o en verano bajo la enramada— está asegurada por el saber y la participación en la “vieja danza”, la canción. De este modo, el espacio doméstico se nos muestra como un universo tabicado que le designa al individuo, hombre o mujer, su estatuto correspondiente, sumisión o poder. Aislado en su alcoba, sometido al hambre, a la sed y al frío, relegado a la sala helada, privado de toda sociabilidad, el esposo vive una pesadilla, la trampa del matrimonio. La familia es el lugar de los conflictos permanentes; hijos y esposas se confabulan contra el padre, en particular el primogénito que quiere hacerse con el mando y a cuyos ojos la muerte del padre se retrasa demasiado. En vano tratará el padre de dictar una carta del orden doméstico; ni sus términos ni su tono le permitirán escaparse de la trampa.

El entorno bueno y el malo

Lejos de reducirse a simples figurantes en la sociedad doméstica, los subalternos tienen una función para la que se halla muy sensibilizada la cohesión del grupo familiar. Así, por ejemplo, en *La bella Helaine de Constantinopla*, a fin de transmitir la misiva falsificada, la suegra acude a *gentes extrañas*, sin vinculación con la familia, y, en *L’Escoufle*, el emperador olvida la promesa de matrimonio que obligaba a Guillermo y a Aélis bajo la influencia de malos consejeros: en efecto, a la muerte del padre de Guillermo, el soberano se rodea de consejeros perniciosos *(noviax conseilliers)*, de traidores, de aduladores *(losengiers)*, y el texto subraya que el emperador habría hecho mejor en arrancarse uno de los dos ojos, porque lo único en que piensan los consejeros es en *“desorientar y hacer el mal”*.

En el universo estrictamente doméstico cabe recordar aquellos consejos que *El administrador* dirigía a la joven esposa sobre la elección juiciosa de la servidumbre doméstica, pero ya un *Dictado* del siglo XIV muestra a esa misma esposa como víctima de un entorno mal escogido. Una buena compañera induce a la esposa al bien, no vacila en reprenderla, en desaconsejarle talantes y apariencias chocantes *(folz maintiens* y *foles samblanches)*, y se guarda sobre todo de halagarla. Pero a esta buena influencia, a esta presencia formativa, le sucede una mujer que pasa por eficiente *(preude)*, pero que ejerce de hecho una influencia absolutamente nefasta al aconsejarle a la esposa que se eche un amigo a fin de aprovecharse de su juventud *(Lai del caballero blanco)*.

La mujer: vida activa y contemplativa

El descubrimiento reciente de una decena de reglas de vida cristiana presentadas en forma de "jornadas", escritas en francés entre el siglo XIII y comienzos del XIV, a las que vienen a añadirse algunos textos italianos y españoles, permite hacerse una idea del empleo del tiempo de una mujer que quiere asegurarse la salvación. En este terreno, los trabajos de Geneviève Hasenohr, de los que aquí se han tomado numerosas formulaciones, han hecho ver hasta qué punto, en las normas dictadas, se han silenciado o han sido objeto de reservas determinados aspectos de la vida familiar y conyugal. La vida del grupo doméstico y la vida del individuo, la sociabilidad y la expansión natural del yo aparecen en ellas relacionadas entre sí como tensiones virtuales. De este modo, el esclarecimiento aportado por estos textos clericales a la lectura de moralistas laicos como el caballero de La Tour Landry, *El administrador de París* y Christine de Pisan resulta ser de primerísima importancia. En la sociedad femenina tal como la ven los clérigos, el esquema tripartito —mujer casada, viuda o virgen— somete el estado matrimonial al estado de castidad, y de esa forma la vía real es entonces la vida contemplativa (G. Hasenohr): ahora bien, semejante valoración da origen a escritos de dirección espiritual que, al tener que ser en adelante accesibles a "personas sencillas", durante los siglos XIV y XV, se hacen eco de los sermones franceses del siglo XIII.

"La vida de los contemplativos es mejor que la de los activos", subrayan las *Siete condiciones de una mujer excelente*: en comparación con las viudas y las vírgenes, la mujer casada, cargada con un pesado hándicap, no puede disponer con facilidad de sí misma y de su tiempo, y si es cierto que la pastoral propone a veces a la esposa un modelo de vida activa, cabe, no obstante, advertir en todo ello la inequívoca resolución de insertar en un marco de vida activa un proyecto de vida contemplativa. En relación con la emergencia del individuo a través de la progresiva constitución de un área mental reservada que en este caso se trata de organizar desde la perspectiva de la salvación, ¿cómo poner de acuerdo el estatuto de una mujer perteneciente por naturaleza a la vida activa y la perfección de vida cristiana que tiene como

instrumento privilegiado la contemplación? Quien quiera asociar la vida contemplativa a la vida activa —enseña el *Stimulus amoris* atribuido a san Buenaventura, texto muy ampliamente difundido en traducciones desde comienzos del siglo XV—, ha de recogerse todo él en su corazón, explorar su fondo último, *las entrañas de su corazón*, en una palabra, perderse por completo en Dios. Injertar la vida contemplativa en la vida activa: se han subrayado con toda razón las inevitables tensiones que no pudieron menos de surgir en la vivencia cotidiana entre la aspiración a la vida espiritual y la sumisión a los deberes temporales, despreciados por la espiritualidad del *contemptus mundi et carnis*. Ciertos programas de vida como el *Decor puellarum* dan testimonio de una organización muy rigurosa que encierra a las mujeres de la mañana a la noche, en particular cuando se trata de sustraer a las miradas ajenas las manifestaciones corporales de la piedad. En el seno de los *impedimentos* de la vida cotidiana, habría de bastar con regresar “al arca de la oración contemplativa, porque cuanto más crecen las aguas de la tribulación, tanto más ha de elevarse en alto el arca de la oración”. Así, la hora más conveniente para la plegaria será el corazón de la noche: “Yo creo, mi muy querida hija, que la hora de mayor provecho para vos y para nosotros sería la de media noche, después del sueño, después de la digestión, cuando los trabajos mundanos quedan lejos y abandonados, y cuando tampoco los vecinos nos verán, ni nadie nos verá salvo Dios, no habrá nadie que pueda advertir nuestros gemidos, lágrimas y suspiros surgidos de lo profundo del corazón, como tampoco los amargos clamores, llantos y lamentaciones interrumpidos por fuertes suspiros, las postraciones y genuflexiones de humildad, los ojos húmedos, la faz estremecida y sudorosa, ya encendida, ya demudada” (Manuscrito anónimo, Arsenal, 2176).

Si el tiempo ideal para la meditación es la noche, después de la cena, la jornada entera se halla jalonada por faenas de interiorización y de dominio de la vida personal: para reemplazar la lectura monástica durante las comidas se le propone a la esposa un programa de oraciones mentales o de meditaciones; por cierto que hay que subrayar que el cónyuge apenas si hace acto de presencia, sobre todo en el momento de acostarse, porque —al igual que las viudas— las esposas se acuestan solas y en silencio.

Mantener en la vida activa un estado de devoción y de recogimiento que debe santificar todos los momentos de la jornada: este ideal de huida del mundo conduce a formas de reclusión en la casa familiar o en el domicilio conyugal, y, en el interior mismo de la casa, a una reclusión en la alcoba, último refugio contra la vida “mundana” y laica (G. Hasenohr). Así, por ejemplo, la *Opera a ben vivere* de san Antonino, en el siglo XV, asegura un puesto cuidadosamente medido a la lectura y a la oración mental. Después de la comida, la mujer se retirará en cuanto le sea posible a su alcoba (“en el retiro de vuestro cuarto, ocupaos útilmente, leyendo, rezando o meditando hasta que suenen las vísperas”). Para la mujer que quiera vivir espiritualmente, el trabajo manual no debe ser sino un paliativo del hastío y de la falta

de fervor. Se advierte asimismo una delimitación normativa de cuanto tenga que ver con la vida del grupo doméstico, con la constante solicitud de preservar la parte de libertad personal, condición del mejoramiento del yo espiritual. En el *Decor puellarum* de Juan el Cartujano, los consejos insisten de buena gana en el hecho loable de sustraerse a una sociabilidad de chismorreo: permanecer en oración hasta que toda la familia se haya acostado, asegurarse —clausura simbólica del alma concienzudamente cerrada a cualquier tentación exterior— de que puertas, ventanas y arcones estén bien cerrados, y así es como de retiro en retiro se elabora un universo interior autárquico donde el ser, vuelto todo él hacia Dios, se encuentra consigo mismo, en el más íntimo deslizamiento hacia el corazón de la noche.

Finalmente, el puesto otorgado a la lectura, ya que se prescribe la lectura todos los días de al menos "una página o dos de algún libro devoto para la refección de vuestra alma", aproxima las jornadas femeninas a las reglas de vida destinadas a los recogidos y reclusas. Fechada a fines del siglo XIII o a comienzos del XIV, una carta de dirección espiritual sobre "la recta forma de vivir" que ha de observar el alma, insiste en particular sobre la negación de sí mismo en la propia casa: hay que mantenerse "lo más recluidamente que puedas en tu alcoba, porque fue también en su alcoba donde la Virgen recibió la salutación angélica y donde concibió al Hijo de Dios".

El cuerpo

En las representaciones literarias, el cuerpo se halla sometido a un sistema de figuraciones totalmente codificado: las convenciones dictan en él su estatuto y sus gestos. De este dominio emergen poco a poco los lineamientos de una conciencia de sí en la que el cuerpo no es sólo el signo de una exaltación de la persona como disfrute ante el Yo y el Otro, sino también la sede de un buen uso y de un mal uso de sí. Hay visiones contrastadas que adoptan el cuerpo como objeto de una descripción hiperbólica y de una enmienda deseable, pero también de una amenazadora condenación. Lejos de reducirse a un elemento fortuito de verosimilitud narrativa, el cuerpo habla ampliamente de las problemáticas del individuo frente a lo colectivo: es un modo de aprehensión del mundo, lo mismo a través de la valoración de la belleza que a través del rechazo de la fealdad y de las propuestas de maceración. Desde la perspectiva de la salvación, la carne es algo que pertenece íntegramente al presente. A finales del siglo XII, Hélinant de Froidmont, cuyos versos dejan transparentarse los indicios de una subjetividad naciente, interpela a la muerte en estos términos: "(…) tú que te apoderas de las tierras libres / Y que te sirves de los blancos cuellos / Como de piedras de amolar" *(Versos de la muerte)*.

Las representaciones del cuerpo

Modelos y seducciones

La exaltación del cuerpo es un patrimonio recobrado por la literatura de entretenimiento. En forma paralela a la escultura gótica que jugaba abundantemente con la torsión y la dislocación cuyas incidencias sobre las relaciones del cuerpo con el fondo transformado en superficie cóncava son bien conocidas, la literatura presenta un código absolutamente específico, así como la recurrencia de un *topos* que asigna al cuerpo femenino los componentes de una belleza canónica: blancura de la tez, realzada por un toque rosado, cabellera rubia, disposición armoniosa de los rasgos, rostro alargado, nariz aguda y regular, ojos vivos y reidores, labios finos y bermejos. A semejante estereotipo le corresponde un doble masculino que hace a veces del muchacho, Cligès o Aucassin, el doblete de la mujer que ama. El *topos* del cuerpo femenino se presta gustosamente a la metáfora: así, la trayectoria de la flecha de amor le permite a Chrétien de Troyes atribuir elementos de la anatomía femenina a cada parte de la flecha. De modo más explícito, y más en concreto durante el siglo XIII, se puede detallar también el cuerpo: unos senos firmes se comparan a nueces, por ejemplo, y si bien en el código literario no aparece la dislocación de la escultura, la cadera femenina se subraya, no obstante, como una suerte de censura, en la medida en que el vestido ajustado marca el talle, con aberturas que dejan adivinar las articulaciones del cuerpo.

En lo tocante a la belleza masculina, si la canción de gesta la representaba mediante fórmulas fijas que establecían la excelencia muscular, los relatos corteses no se muestran avaros por lo que se refiere a las ventajas del cuerpo del varón. Al amante de Flamenca se le introduce así en escena: “La rosa de mayo, el día en que abre, no es más bella ni de tan vivo resplandor como lo era su tez que combinaba en los lugares convenientes color y blancura. Nadie fue jamás de piel más hermosa. Tenía las orejas bien hechas, grandes, firmes y bermejas; la boca atractiva e inteligente, amorosa en todo lo que ella expresaba. Sus dientes eran muy regulares y más blancos que marfil de elefante; el mentón bien dibujado y un poco hendido para mayor gracia. Tenía el cuello derecho, grande y poderoso, en el que ni nervios ni huesos resaltaban. Era ancho de espaldas, y éstas eran tan fuertes como las de Atlas. Sus músculos estaban bien torneados, sus bíceps desarrollados y sus brazos eran de un tamaño razonable. Tenía las manos grandes, vigorosas y duras; los dedos largos y de juntas lisas; el pecho ancho y el talle esbelto. En cuanto a las caderas, ¡no era precisamente cojo! Las tenía fuertes y robustas; los muslos redondeados y anchos en el interior; las rodillas muy lisas; las piernas sanas, largas, derechas, bien unidas; los pies arqueados por encima, combados por debajo y nervudos: ¡nadie pudo darle nunca alcance en la carrera!”.

En retratos como éstos, basados en estereotipos perpetuados a placer en la literatura novelesca, se percibe la importancia de la tez para la apariencia corporal. La carnación ideal, blancura ligeramente teñida de rosa, expresa el ser y ofrece el indicio de una complexión física. Por lo demás, en la descripción de los temperamentos, el sanguíneo es el privilegiado, porque hace la tez clara y el semblante sonriente, mientras que el melancólico —el saturniano— se inclina del lado de lo oscuro. Así, por ejemplo, cuando Chaucer presenta a los peregrinos de Canterbury, hace notar que uno de ellos es un guapo prelado “que no tiene la palidez de un fantasma atormentado”, mientras que de otro peregrino, el *franklin*, nos dice que es de complexión sanguínea: auténtico hijo de Epicuro, gusta de tomar por la mañana sopas con vino. Según el caballero de La Tour Landry, el buen amante, aquel que tiene todas las probabilidades de verse bien acogido y no corre el riesgo de presentar “mal color” por andar mal vestido en tiempo de invierno, es “rojo como un gallo”, lo que aprecia mucho la dama cortejada, ya que su color encendido la parece signo de virilidad y salud.

No habrá de resultar, por tanto, en absoluto sorprendente que la exaltación del cuerpo masculino pueda dar lugar a sabias escenas de seducción. Ver y ser visto se hallan en estrecha relación; y en un cierto número de escenas —en *Flamenca*, por ejemplo— se presenta al sujeto masculino con una clara conciencia del partido que puede sacar de su cuerpo, de su ornato, del descuido estratégicamente manejado con vistas a una seducción. Se revela en estos casos una conciencia muy viva de las situaciones de libertad del cuerpo que uno puede permitirse en determinadas circunstancias las de una dimensión privada que se ofrece a las miradas. Saber jugar con el propio cuerpo aumentando la indecisión de la relación entre el cuerpo y el vestido es algo que se vinculará estrechamente al erotismo, como lo atestiguan las escenas de juegos campestres en *Guillermo de Dole* donde, desde por la mañana, se invita a la hermosa concurrencia a ir a retozar a la fuente y a juguetear allí “desnudos los pies, las mangas flotantes”, ya que las camisas de las damas hacen de toallas, lo que permite que los galanes puedan “tantear muchos blancos muslos”. De este modo, del juego entre los encantos ofrecidos por la naturaleza, de la asociación del cuerpo con el vestido que sabe desordenarse y entreabrirse, nacen las fiestas del gesto, que son al mismo tiempo fiestas del corazón…

La naturaleza corregida

Textos narrativos y tratados médicos convergen a propósito del lugar atribuible a los cuidados estéticos que hacen intervenir a la vez a la medicina y a la coquetería. En Henri de Mondeville, las partes del cuerpo se describen gustosamente como otros tantos atavíos, como si el vestido, marca de lo social, se viera solicitado para describir los secretos del cuerpo: la piel se describe como vestidura, las membranas interiores

como ropas, y el interior del cuerpo como una envoltura de tejidos, encajes que hacen de la arquitectura general del cuerpo una amplia metáfora social. (M.-Ch. Pochelle).

Por lo que hace a los personajes de ficción utópicamente mimados por la naturaleza, en ellos el maquillaje resulta superfluo: así, en el *Roman de la Rose,* Amor se instala junto a una dama que se llama Belleza, brillante como la luna ante la que las estrellas no son sino reducidas candelas: no está “ni acicalada ni maquillada”, no necesita aderezos ni artificios. En cambio, cuando se trata de quienes no han sido tan favorecidos por una naturaleza que actúa al margen de la literatura, el aderezamiento y las diferentes enmiendas son necesarios para proporcionar o devolver la seducción. Según Mondeville, el mundo de las mujeres se pone en movimiento para transmitirse unas a otras recetas de seducción, depilatorios diversos (cal viva, depilación con pinzas, con ayuda de los dedos impregnados en pez, o también —paciente tarea— agujas calientes clavadas en el bulbo piloso), o prácticas que parece preferible no mencionar, aunque sea en la intimidad conyugal. En caso de quemaduras, Mondeville sugiere decirle al marido que la doncella calent6 demasiado el agua del baño… También habrá que suplir la palidez del semblante: en *Les trois Méchines*, en que tres muchachas se preparan para el baile del pueblo, una de ellas emprende un largo viaje para procurarse un polvo mágico que, según se dice, hará que la sangre ascienda desde los pies al rostro, y Roberto de Blois, en *El escarmiento de damas*, aconseja a las mujeres que tomen por la mañana un buen desayuno, porque es algo que hace maravillas en el cutis.

Componente importante de la seducción: el olor, o al menos la neutralidad olfativa de la persona. Henri de Mondeville transmite numerosas recetas para evitar el olor de la transpiración y aromatizar los cabellos con ayuda del almizcle, del clavo, de la nuez moscada y del cardamomo. En un *lai* alegórico, los que viven en el paraíso de los buenos amantes tienen la cabeza cubierta de coronas de rosas y de escaramujos por lo que difunden un suave olor. Dama Ociosa, en el *Roman de la Rose*, posee como triunfo de seducción un “aliento dulce y perfumado” y en *El escarmiento de damas* se aconseja aspirar o desayunar anís, hinojo o comino, que parecen ser altamente eficaces. Por otra parte —un consejo de buena sociabilidad—, mantenerse un tanto lejos de los interlocutores permite no importunarlos: “En el transcurso del combate amoroso, no os dejéis abrazar, porque el olor desagradable incomoda mucho más cuando estáis más caliente”.

En *El cuento del molinero*, de Chaucer, el guapo enamorado Absalón se levanta al primer canto del gallo, se peina y masca cardamomo y regaliz para tener un buen olor; con la intención de seducir a la muchacha, le dirige una metáfora olfativa rebosante de connotaciones de dulzura y placer carnal: “¡Mi precioso pajarito, mi dulce canela!”. También los vestidos son igualmente objeto de consejos cuyo blanco es la satisfacción del sentido del olfato: Mondeville aconseja lavarlos de tiempo en tiempo con lejía, perfumarlos con gran cantidad de flores de violeta, y humedecerlos con agua fresca en la que se habrá macerado raíz de lirio molida muy fina.

Cuidados para el cabello

En la percepción del cuerpo, el pelo es un elemento importante de la conciencia de sí y de la representación de la persona[7]. El color rubio es un elemento canónico, como lo atestiguan las numerosas denominaciones del mismo y esas heroínas cuyo mismo nombre evoca su condición de rubias, tales Clarissant, Soredamor o Lienor. Si las obras narrativas privilegian el cabello rubio, hay mujeres presentadas como muy elegantes de las que, sin embargo, puede decirse que son un *poi brunete*, un tanto morenas *(La novela de la violeta)*. Laudine es rubia, pero su doncella de confianza Lunete es una *avenante brunete*, una graciosa morena. Los otros colores pueden tener un destino interesante, así el rojo que se especializa en el terreno moral. En *La gesta de los Narbonenses* de los tres hijos de Aymeri, el que encarna la tercera función, la función nutricia, es pelirrojo, y a este color parece atribuírsele un cierto valor peyorativo (J. Grisward):

> Muy cierto es lo que he oído decir,
> Que no es posible hallar un pelirrojo pacífico,
> ¡Todos son violentos: tengo de ello la prueba evidente!

En el *Lancelot en prosa*, Méléagant es pelirrojo y está lleno de manchas rojas.

Hay recetas que permiten devolverles su color rubio a los cabellos encanecidos: hay que recubrirlos durante toda una noche de una pasta hecha de ceniza de sarmientos de vid y de fresno macerados y cocidos durante medio día en vinagre. Un texto anglo-normando del siglo XIII, el *Ornatus mulierum*, nos proporciona una abundante información: este texto —más o menos contemporáneo del célebre cuadro a cargo de Adam de La Halle que opone los encantos de su esposa en los días de su matrimonio a los estragos de la edad que han empañado los hermosos cabellos "relucientes como el oro, fuertes, ondulados y tornasolados" y los han vuelto ahora "escasos, negros y lacios"— pone el acento más insistente sobre la cabellera que hay que conservar a todo trance y en ocasiones procurar que se mantenga abundante. Sus consejos combinan el cuidado del color y la higiene: lavado, tinte, rojo, negro, castaño; suavidad del cabello, uso del aceite de oliva; y lucha, en fin, contra la caspa y los piojos. La profesión de lavadora de cabeza se menciona ocasionalmente en los relatos: en *L'Escoufle*, la hermosa Aelis logra sobrevivir en Montpellier lavando la cabeza de las gentes importantes *(haus homes)*, y se alaba particularmente su competencia.

Trenzas o cabello suelto

Hay otras formas de enmendar la naturaleza y de hacer trabajar el capital de que dispone la mujer. Así, por ejemplo, las trenzas alabadas con frecuencia por su largura (Chaucer: "En su espalda una trenza que medía un metro") pueden convertirse en arquitecturas: en el *Roman de la Rose*, Dama Ociosa, con un espejo en la mano, ha

trenzado ricamente su cabellera con una preciosa cinta, y Juan de Meung le da a la mujer estos consejos: "¡Si no posee un bello rostro, que ofrezca al menos a las miradas, con discreción, sus hermosas trenzas que caen sobre la nuca, puesto que ella sabe muy bien que su cabellera es bella y bien trenzada! ¡La belleza del cabello es un espectáculo muy agradable!". Por el contrario, los cabellos sueltos tienen un fuerte valor erótico, y el hada Melusina podría ser perfectamente el emblema de este juego de seducción. Cuando el pelo deshecho está hirsuto expresa la tristeza. El personaje alegórico Tristeza del *Roman de la Rose* se tira de sus cabellos y los arranca bajo los efectos de la cólera y del pesar. También es signo de duelo: bajo la mirada de Yvain —y no era un triunfo de seducción desdeñable—, Laudine se arrancaba de pena sus rubios cabellos, y, en *La novela de la violeta*, la bella Euriaut, que se desespera de la pérdida de su amigo, introduce violentamente sus dedos en su trenza y deshace su peinado.

Cuidados corporales, peligros del cuerpo

Una colección surgida de la tradición ovidiana durante el siglo XIII, la *Clave de amor*, asocia con los consejos concernientes al código de la sociabilidad (canto, juego, maneras de mesa) ciertas anotaciones sobre la higiene y la valoración del cuerpo, por cierto muy interesantes para la historia del fetichismo: hay que saber mostrar los pies, o usar el escote… Se aconsejan algunos artificios: los bustos abundantes ganarán en interés con ropa ajustada, mientras que los vestidos amplios permiten enmendar la delgadez. En el *Escarmiento de damas*, Roberto de Blois se muestra muy firme sobre los cuidados de las manos y de las uñas que no han de sobresalir, precauciones que deben considerarse desde el punto de vista de las conveniencias corporales (y, por tanto, desde el de la mirada de los demás) mejor que desde el ángulo de una posible seducción: "Una dama adquiere mala reputación si no se muestra bien limpia. Un aspecto cuidado y agradable vale más que una belleza descuidada".

Sin embargo, en este mismo contexto, la valoración del cuerpo se acompaña de consejos destinados a desanimar cualquier tentación de exhibicionismo intempestivo. Frente a los peligros de los juegos de la carne, frente a la posible captación de las miradas, la valoración sobria y controlada de las partes del cuerpo que se pueden lícitamente mostrar es suficiente para sugerir que el conjunto del cuerpo que no se ve es efectivamente hermoso: "No es bueno para una dama desvelar su blanco cuerpo a otros que no sean sus íntimos. Una deja entreverse su pecho a fin de que pueda advertirse qué blanco es su cuerpo. Otra deja voluntariamente que se muestre su costado. Una tercera descubre demasiado sus piernas. Un hombre sensato no ve bien esta forma de comportarse, porque el deseo se apodera astutamente del corazón del prójimo cuando se enreda en ello la mirada. Razón por la cual el prudente tiene costumbre de decir: '¡Ojos que no ven, corazón que no siente!'. Un blanco seno, un

blanco cuello, un semblante blanco, unas blancas manos indican —a mi juicio— que ese cuerpo es bello bajo sus vestidos. La mujer que descubre esas zonas no se comporta inadecuadamente, porque una dama debe tener muy en cuenta este principio: se comporta mal la que ofrece su cuerpo a las miradas de los demás”.

Prácticas corporales: el baño y la sangría

Entre los cuidados corporales, lavarse las manos, acto que precede y sigue a la comida, se halla constantemente evocado en los textos medievales, y la ausencia de semejante uso puede llegar a constatarse con consternación: en el curso de un periplo que le lleva desde Escocia hasta Noruega, Sone de Nansay, héroe de una novela del siglo XIII, se entera de la relatividad de las costumbres: entre otras extravagancias, en Noruega, ¡no se lava uno las manos después de comer! No obstante, es el baño lo que constituye el objeto de frecuentes comentarios en los relatos, y es al baño al que se le atribuye, estructuralmente, una importante función simbólica. En la representación de lo privado, el baño delimita el espacio y el tiempo de la intimidad, un área espacial y un tiempo reservado a lo íntimo. A diferencia del aderezamiento colectivo al que se entrega el grupo de las damas en la corte en *La castellana de Vergi*, la *toilette* aparece como un acto solitario. Por otra parte, la expresión del pudor y la voluntad de soledad en la muchacha, en *La novela de la violeta*, por ejemplo, muestran la ocasión de la transgresión, y el baño se verá espiado. El baño permite así que aflore el erotismo, y se comprende que las estufas y baños públicos hayan sido objeto de una regulación y de determinada vigilancia: acudir a las estufas comunes parece haber llevado consigo ciertos riesgos y, a veces a causa de los celos del marido, solían instalarse estufas privadas.

En el terreno narrativo, el erotismo parece estrechamente vinculado a la humedad típicamente femenina que sugiere el vapor, cuyo alcance subrayan las palabras de la Vieja en el *Roman de la Rose*, cuando ve a Bella Acogida “mirándose para ver si su *chapeo* le sienta bien”: “Estáis aún en la infancia y no sabéis lo que vais a hacer, pero yo sé muy bien que en un momento cualquiera, tarde o temprano, atravesaréis la llama que todo lo hace arder y os bañaréis en la cuba donde Venus calienta a las mujeres. ¡Lo sé muy bien, entonces experimentaréis lo que es el fuego! Así pues, os aconsejo que os preparéis, antes de ir a bañaros allí, de acuerdo con los consejos que os dé, porque el hombre que no tiene a nadie para enseñarle toma un baño peligroso”.

La novela *Flamenca* hace de los baños de Bourbon-l’Archambault el punto focal del relato, ya que las estufas aparecen en él como lugar de encuentro de los amantes que se andan buscando. Se trata de baños terapéuticos cuyas virtudes precisan un cartelón colocado en cada baño.

A ellos afluyen enfermos, cojos y lisiados de todas partes: en cada baño hay una fuente de agua hirviente y agua fría para templarla. Cada baño está cerrado y aislado; unas habitaciones contiguas permiten descansar después del tratamiento. Los baños

se toman de acuerdo con las fases lunares: Flamenca, que dice hallarse enferma, le comunica a su esposo que le gustaría bañarse al miércoles siguiente: “La luna está en su último cuarto, pero, dentro de tres días más, se habrá oscurecido, y habrá mejorado mi estado”. Su futuro amante oye a su huésped proponerle unos baños: “Hoy”, le dice, “no voy a usar de ellos, porque estamos muy cerca de las calendas: vale más aguardar; mañana es el noveno día de la luna, y será un buen momento para bañarme”. Es así como puede uno disfrutar de momentos de soledad, así como de una sociabilidad a veces poco deseable: el entorno femenino de Flamenca se dirige con ella a los baños, llevando consigo palanganas y ungüentos.

El subterfugio que va a permitirle a la heroína encontrarse con su amante consistirá en invitar a las damas de la corte a bañarse con ella y, como se trata de manantiales de origen volcánico cuyo olor no es muy agradable, aquéllas renunciarán a su proyecto. Este documento narrativo resulta así particularmente rico como escenificación de una forma de sociabilidad y de un explícito erotismo. Si, en la realidad, se pretendía evitar la promiscuidad sexual mediante la imposición de horas alternas para hombres y mujeres, y luego con la construcción de establecimientos con estufas estrictamente especializadas, semejante vigilancia demuestra hasta qué extremo el lugar era un punto delicado de la vida comunitaria, hasta qué extremo se consideraba afectada la vida moral. Por lo demás, en la ficción occitana, el esposo de Flamenca encerraba a su mujer en los baños y, cuando quería salir, tenía que hacer sonar una campanilla.

En los ritos de recepción, el baño es un elemento no desdeñable de confort corporal. Así, por ejemplo, la hija del conde Anjou es acogida con su hijo por la mujer del “alcalde” que le hace preparar inmediatamente un baño en una tinaja, y del mismo modo, en *El caballero de la carreta*, la joven que lo ha liberado le dispensa a Lancelot hábilmente baños y masajes. ¿Acogida? ¿Terapia? ¿Erotismo? Por lo general, es el hombre el objeto de estos atentos cuidados y de esta proximidad corporal, como lo atestiguan numerosos textos, por ejemplo *Érec y Énide*, *L’Escoufle* o *Sone de Nansay*. Después de los torneos, los combatientes se dirigen a las casas donde disponen de la apreciada agua caliente que se les ofrece para bañar sus cuellos magullados, así en *Guillermo de Dole*. En el *Lai del caballero blanco,* del siglo XIV, el ignoto vencedor del torneo, al volver a su casa, “se bañó y se aplicó ventosas”. Finalmente, en los cuentos, el baño tiene que ver gustosamente con la comida: “baño caliente, capón en el asador”, placer que saben apreciar las tres canonesas de Colonia cuando se bañan en la cuba, comiendo y bebiendo mientras escuchan a un juglar.

En cuanto a la sangría, inaugura un tiempo de retiro en el espacio privado, retiro que puede por lo demás no hallarse desprovisto de exageración paródica: así, en *Érec y Énide*, Arturo se hace sangrar: “Nunca, en ninguna sazón, se había encontrado el rey tan solo, y se sentía enojado por no tener más gente en su corte”… Y eso que el relato dice que tenía en sus apartamientos, “en privado”, nada menos que quinientos barones de su casa, singular reducción de su entorno habitual. En María de Francia, la

sangría sirve explícitamente de estratagema para las citas de Équitan con la mujer del senescal. Cuando el rey anuncia que se someterá a “una sangría sin testigos” se cierran las puertas de su cámara. Durante este tiempo el senescal es quien preside la corte. Lo privado se vuelve en este caso culpable, y la escena pública permite una sustitución en la jerarquía de las funciones. A fin de poder desembarazarse definitivamente de su marido, la esposa le dice al amante que venga a alojarse en el castillo y que se haga sangrar: los dos hombres tomarán así un baño al mismo tiempo. Es bien sabido lo que viene después, la preparación de las dos cubas y el desenlace de la estratagema. Siempre en el terreno del castigo, el Bello Ignorado, transgresor en doce ocasiones de la institución marital, conocerá igualmente baño y sangría.

Descubrir el cuerpo, jugar con él

Las situaciones de simple soledad implican ya otra conciencia del cuerpo, y cuando lo que se quiere es jugar con la situación de soledad, la seducción, como verdadera escenificación, se basa en un atuendo descuidado: en el *Lai de Aristóteles*, la muchacha, decidida por de pronto a demostrarle al viejo filósofo que es tan falible como el joven Alejandro, se pasea por el jardín como si estuviese sola, sin nada bajo su camisa, porque el día está muy suave; mientras su ropa flota con la brisa, va cantando… Juego teatral que utiliza los signos de una situación privada, revelador de los componentes de un fetichismo impreciso. El cuerpo medieval sabe, por otra parte, jugar con los elementos que se muestran y los que se ocultan: el hada que seduce a Lanval se halla tumbada sobre un lecho magnífico, su cuerpo armonioso se sugiere por el hecho de que muestra “el costado descubierto”, lo mismo que el rostro, el cuello y el busto. Frente a los discursos normativos que enseñan un uso prudente del cuerpo, frente a la tradición patrística referente al adorno femenino, los relatos son con toda evidencia, para la mirada imaginaria, lugares de libertad.

Una preocupación: estar desnudo o mal vestido

Los relatos medievales hablan ampliamente de la exposición del cuerpo desnudo a la propia mirada, de su captura por la mirada ajena, de la ambigua función del vestido (¿protección?, ¿pudor?, ¿adorno?), de la percepción y del uso de la desnudez en la práctica social de las comunidades de ficción. El recurso al vestido aparece en ellos como revelador de pulsiones exhibicionistas y de un sentimiento virtual de vergüenza. A través de la preocupación de “estar desnudo o mal vestido”, la literatura saca a escena el sentimiento de malestar que experimenta el sujeto que está desnudo, la reprobación explícita o implícita, por parte de los demás, que podrían, en el mismo instante, recubrir una forma jubilosa, al menos en el caso de los desnudos masculinos, de la representación del Yo. Mediante la introducción de la desnudez y la evocación

de la vergüenza individual, de la mirada ajena y de la relación con el grupo, las representaciones del cuerpo desnudo han cercado con insistencia la noción de un exilio y de un rechazo temidos. Por medio de la relación íntima con el cuerpo y, paralelamente, de la relación con el mundo ordenado según leyes, los desnudos medievales, siempre impregnados de vergüenza, ostentan el sello de unas prohibiciones y tabúes que entran en acción de acuerdo con una separación de niveles sexuales. Por ello, en principio, el desnudo femenino, lo mismo que el masculino, se ofrecen siempre en una fase de segregación, en una forma de ruptura con la vida colectiva, a veces simplemente en lo referente al terreno de los ritos privados (el baño), pero más en particular bajo la forma de una fase gozne para los hombres que se han vuelto salvajes y que rechazan el vestido.

El hombre desnudo: valor simbólico de la desnudez

La criatura que ha nacido al margen de la sociedad o que se ha visto muy pronto expulsada de ella —Tristán de Nanteuil alimentado por la cierva, Orson recogido por la osa— recupera simultáneamente el vestido y la integración en la comunidad humana: a los relatos de aculturación se añaden las numerosas ficciones en las que un ser perfectamente integrado (como Yvain en la Tabla Redonda) sufre un traumatismo y se aleja, a causa de la locura, del grupo de origen, así como también los relatos de metamorfosis en hombres-lobo. Como las segregaciones que sufre el hombre de las ficciones se extienden siempre a lo largo de mucho tiempo (años…), el individuo no podrá salir de ellas más que a través de las etapas de un rito específico. La mujer desnuda vive a su vez una forma de segregación, más instantánea a pesar de todo, una escena de género del espacio privado: así la bella Euriaut, en *La novela de la violeta*, se ve espiada en el baño, lo que representa una infamante intrusión de la mirada masculina.

¿Testimonios sobre el pudor? Revelar el cuerpo desnudo reservado a la clausura, a la soledad, a la mirada de un círculo restringido es fuente de embarazo, de vergüenza y de fragilidad: no sorprenderá, por tanto, ver a quienes encuentran al hombre desnudo en su camino actuar como sanadores que favorecen la recuperación del vestido. Planteado siempre en términos de exilio con respecto a un mundo de autoridad y orden, el desnudo masculino significa destrucción de un orden anterior, incluso oposición a un estado anterior ordenado, una *an-arquía* cuyas señales son el abandono del vestido, la destrucción de la apariencia, a veces con el añadido de la pilosidad, la abolición de las leyes del comportamiento, desorden gestual e incoherencia del psiquismo: el desnudo masculino es el significante de una ruptura. Por el contrario, el desnudo femenino se sitúa casi siempre en la recta lógica de una ley erigida en absoluto, usanza de rey o voluntad de un emperador: “Nosotras cumpliremos vuestra legítima voluntad”, admiten las jóvenes en *La novela del conde de Poitiers*, cuando el emperador exige que sean exhibidas aquellas entre las que

habrá de elegir su esposa. Por lo demás, en los relatos del *Ciclo de la apuesta*, el desnudo femenino, víctima de una ilícita penetración en lo privado, tiene a veces como compensación un beneficio material, tierras por ejemplo. El único caso de un funcionamiento autárquico y dichoso de la desnudez femenina se encuentra en relatos de coloración matriarcal en los que la mujer utiliza su desnudez como un reclamo.

Situación de tránsito: si los niños salvajes emergen del reino animal, progresando hacia el mundo de la cultura, los otros desnudos masculinos han salido todos ellos de una verdadera regresión en relación con los signos culturales del grupo. El Bisclavret y Mélion regresan a la forma humana después de un tiempo de exclusión durante el que han sabido conservar el pensamiento y la memoria humanos, y de los traumatizados por el amor se dirá a veces que se asemejan en todo a duendes, a seres de otro mundo. Si volver a vestirse es el primer ademán de una gloriosa reintegración en el grupo (y es entonces cuando Yvain reemprende la serie de aventuras que le conducirán a la apoteosis del castillo de Pesme Aventure), la fase de transición es una verdadera amnesia: pérdida de las señales sociales de identidad y pérdida de las leyes de un comportamiento codificado. Rechazado por una desdeñosa joven que le ha impuesto ciertas pruebas vanas, el héroe del *Lebrel* rompe su espada, desgarra sus vestidos y se lanza fuera de sí al bosque. Yvain rehúye cualquier compañía, acecha la caza, come la carne cruda. Amadas llega a acostarse sobre la desnuda piedra. La anámnesis, el retorno a la memoria, aparece entonces como domadura y amansamiento: el gemelo del salvaje Orson, que conduce a la corte la extraña criatura velluda, le da a entender que "se está comportando mal, lo que llena a Orson de vergüenza". En el traumatizado se acusan particularmente la agresividad y la ruptura de toda comunicación (el *torbellino* de Yvain); al mismo tiempo —y esto es significativo—, desaparecen los valores de la ética caballeresca, la proeza, la sinceridad y el vasallaje. Como signo de un auténtico movimiento de báscula hacia el reino animal se hace un amplio uso del paradigma hirsuto/velludo: el hombre salvaje se muestra así a la vez desnudo y vestido, en verdad más disfrazado que desnudo, como si los textos narrativos apenas si se atrevieran a proferir la expresión "el hombre desnudo". La nueva piel reproduce la función del vestido, remeda las apariencias espaciales, las del espacio habitable y las de las estructuras de la sociedad. La apariencia civilizada aparecerá más tarde como lo que habrá de domesticarse, recortarse y pulirse, de una naturaleza que se ha vuelto exuberante y mal controlada. Los ritos de reintegración suponen en efecto actos precisos de reducción de la excrecencia anormal: en ocasiones se le propondrán al héroe formas de exhalación, de exudación y de purgación, porque el retorno (o la recepción) del salvaje ha de pasar necesariamente por la expulsión de los elementos nefastos. Comparable al tratamiento que el propio Yvain extrae de la "rabia y la melancolía", he aquí esta terapia que el hada dispensa al héroe del *Lebrel*: habiendo plegado por la mitad su toca, aplica a la frente del joven unas hierbas cuya virtud es tal que éste empieza a transpirar abundantemente, lo que elimina la locura: el durmiente se

despierta: “¡Señora”, le dice, “he recobrado mi razón, / Bendito sea quien me la ha devuelto!”.

El rito del baño, elemento indispensable de la reintegración, aparece también en casi todos estos relatos. Enamorada de Orson, una muchacha lo encuentra admirablemente bien hecho y piensa que, “si estuviera bañado y lavado, su carne sería blanca y tierna”.

El sentimiento de vergüenza que sobrecoge al héroe vuelto a la conciencia proviene del hecho de que se da cuenta, adivinando la loca gesticulación de su tiempo de amnesia, de la grave dislocación de un código: devuelto a sí mismo, se encuentra brutalmente confrontado con la mirada ajena que cristaliza los valores colectivos. Cuando Amadas toma conciencia de la vida “repugnante y vil” que ha llevado en la ciudad, la designación del espacio colectivo no es del todo fortuita: la incongruencia de su apariencia le lleva al héroe a reconstruir una pesadilla, el comportamiento caótico bajo la mirada del otro. Por otra parte, para evaluar el alcance de estos relatos dentro de la simbólica de la relación con lo colectivo es preciso subrayar, en la reintegración del exiliado, la parte activa del grupo que tiene que dejar bien claro, con su discreción, con su sentido de lo íntimo y del secreto, que sabe reintegrar al ausente y merecer su retorno: tendrá que presentarse como una envoltura tranquilizadora y protectora. En los relatos de hombres-lobo se insiste de modo particular en la habitación que le permite al hombre-lobo, en el momento del retorno a la apariencia humana, no exponerse desnudo a las miradas: en el *Lai de Mélion*, Gauvain, el hombre cortés, le aconseja a Arturo: “Condúcele a una alcoba en privado, en secreto, a fin de que no sienta vergüenza ante la asistencia”. Puede incluso llegar a establecerse una cadena comunitaria donde, de un espacio secreto a otro, el héroe recobra la integración final *(Dictado del ciruelo)*.

Los estratos del vestido

A la fase de los cuidados corporales le sucede el reajuste del cuerpo en envolturas materiales, ya que los estratos del vestido aparecen como una totalidad detallada, verdadera metáfora del cuerpo social, metáfora por lo demás explícitamente desarrollada en un relato de Balduino de Condé, *Li Contes dou wardecors*, donde los fieles vasallos del señor, que saben protegerlo, se comparan con un parapeto, con una pieza de seguridad. Al retorno del hombre-lobo a la forma humana, al retorno del traumatizado a la memoria, corresponde siempre el detalle de un guardarropa que culmina con la operación de vestirse. Ex amnésicos y hombres-lobo reciben vestidos suntuosos, y, en el *Dictado del ciruelo*, el héroe se encuentra con que se le entregan “prendas de vestir, caballos, dineros y compañeros”, con lo que resulta ser aquí muy significativa la asociación de los signos del rango con los componentes de la sociabilidad, instrumentos todos ellos de largueza y entorno humano. Si el vestido aparece como el signo estratificado de la envoltura social, si a la inversa la matriz

social se considera como vestido protector contra la asocialización, ¿cabrá entender la desnudez masculina como la forma carnal de los fantasmas de desocialización o de aquel exilio que tanto le había llamado la atención a Freud en el material onírico? Ciertos pasajes de *Amadas e Ydoine* dejan pensar que la colectividad se halla ampliamente implicada en el proceso de locura reservado en apariencia al individuo escindido del grupo: como víctima ritual, Amadas, que se ofrece cada día a toda clase de golpes en la ciudad, ¿estaría cargado con una falta colectiva fantasmagórica? Desde este ángulo, los relatos de hombres-lobo, los más fijados en su trama narrativa, como lo atestiguan los relatos del folclore, tal vez se percibieron como parábolas del individuo rechazado, inepto para lo social, y luego reintegrado. Mediante la reiteración de gestos y ritos, les proporcionan una clave a esos hombres conducidos a resocializarse mediante un auténtico ceremonial. De este modo, el desnudo masculino parece servir de prueba iniciática a lo social al trascender el simple estatuto de testigo del código y del pudor, el desnudo masculino sirve a la problemática de la inserción conflictiva en el grupo. La anamnesis —y apenas si cabrá en ello motivo de sorpresa — se ve acompañada por el compendio de la verdadera integración que es la aptitud para el ritual amoroso: al dejar de ser un animal salvaje en huida, Tristán de Nanteuil recibe de su bella una instrucción que tiene que ver al tiempo con el vestido, el amor y el mundo.

“Vergüenza es ver mujer desnuda”

“Vergüenza es ver mujer desnuda”, exclama una de las muchachas condenadas a verse expuestas al desnudo bajo la mirada escrutadora de un emperador con ganas de casorio. Como lo privado, por su fragilidad, es siempre susceptible de verse expuesto a las miradas del grupo, es en el seno mismo del marco social donde la mujer se encontrará desnuda, y el despojo del vestido hace de ella una presa que la mirada de un hombre puede ilícitamente capturar. Al contrario que el hombre desnudo, la mujer está siempre sometida a la trayectoria de un deseo naciente o confirmado. El proceso de desnudamiento puede sugerirse en términos violentos: en *La novela del conde de Poitiers*, el emperador ordena en presencia de las treinta jóvenes: “¡Se desnudará a cada una de ellas, quedarán tan desnudas como cuando salieron del vientre de su madre!”, y añade: “¡Es una orden, no una petición!”. Pero cuando la mujer entra con voluntad plena en el juego del exhibicionismo exigido por el esposo, entonces acepta convertirse en una de las señales que fundamentan el poder masculino, como en el *Lai de Graelent*, donde los vasallos tienen que reconocer una vez al año la belleza de la reina. Como el vestido, modo de representación del yo, le parecía al hombre la única forma lícita de exhibición, la mujer desnuda se mostraba en este caso en situación de relevo. Por otra parte, en *El hogar peligroso*, la desnudez femenina se halla explícitamente ligada con la afirmación del poder viril.

Por el contrario, la función del desnudo masculino parece explícitamente vinculada a los ritos de sociabilidad y a las señales de cohesión del grupo, y sometida a pruebas repetitivas: la tendencia exhibicionista en el hombre pasa por una total asunción del vestido. A la mujer, en cambio, se le atribuye por lo general una situación de vergüenza ("ser vista") y se le reserva un modo desgraciado de exhibicionismo, porque la mujer desnuda parece vivir una socialización mediatizada del cuerpo en la medida en que —paralelamente al vestido que es para el hombre el signo de la integración del Yo recubierto por la colectividad— ella no parece ser más que un signo entre otros. El proceso del desnudo al vestido, metáfora del encajamiento deseable en lo social, se presenta todo él cargado de simbólica colectiva: expulsión y reintegración rituales constituyen las etapas significativas del hombre medieval en relación con su cuerpo. En modo menor, la mujer queda excluida de esta problemática: desnuda, admirada, castigada, sirve para hacer nacer el deseo y constituye para el hombre uno de los triunfos de la afirmación jubilosa de sí.

Pudor e impudor

Sin embargo, esta desnudez había poseído, en el tiempo anterior al pecado, la hermosa función de la veste de inocencia: "Y por haber pecado, Adán perdió la veste de inocencia y conoció la vergüenza. Y entonces el ángel los expulsó fuera del paraíso terrenal, en medio de la vergüenza; y se hallaron desnudos de toda gracia" (*Ci nous dit*, cap. VII).

En una era entregada en adelante a la vergüenza, el pudor se expresa claramente —como ha podido verse— con ocasión de los retornos a la apariencia humana y queda aún más de manifiesto en las mujeres expuestas al desnudo por orden, con la excepción de aquella reina altanera que, en el *Lai de Graelent*, no busca otra cosa que reunir confirmaciones de su belleza. Pues aquellas que, en el palacio del emperador, han de desnudarse (sometidas de hecho a un test de virginidad), oponen a la inicua orden un proceso de despojo del cuerpo forzado y lo más lento que les es posible: arrancan sus cinturones, desgarran sus cordones de seda, tiemblan al quitarse el broche del cuello hasta el punto de romperlo. Por contraste, cuando el baño se convierte para el hombre en prueba de virilidad, y confirmación de su condición de varón, queda excluido todo pudor: así, en *Tristán de Nanteuil*, Blanchardin consigue una demora de cuatro días antes de consumar su matrimonio. La esposa hace preparar una cuba para un baño público, pero "el esposo" se escapa. Entonces aparece un ángel que le propone una elección: seguir siendo mujer o convertirse en hombre. Se adopta la segunda proposición, y el transexual se prepara para el baño de la prueba: "(…) así que se desnudó del todo, se dirigió hacia la tina; en presencia de todas aquellas doncellas, se metió en ella desnudo y su miembro apareció, sólido y pesado".

Los atavíos, objeto de seducción que subraya la pertenencia sexual de la persona ataviada, pueden —paradójicamente—, al igual que un talismán sexual, convertirse en protección del pudor. El deseo, una vez provocado, se reduce enseguida a la nada: Aye de Aviñón y la esposa de Dieudonné de Hungría se verán protegidas por una joya: anillo de ilusión, sortija o broche; en *Florence de Rome*, el broche produce explícitamente la impotencia. Esta virtud de la joya aparece igualmente en *Le Moniage Guillaume*, donde el camino está infestado de bandidos, y el monje pregunta qué hará, puesto que los monjes no pueden luchar. A todas estas preguntas, sus compañeros le responden que no será preciso defenderse, salvo si hay que defender las bragas. El veterano cierra entonces las suyas con la ayuda de un broche de piedras preciosas, muy adecuado para tentar a los bandidos, lo que le proporciona la ocasión con que sueña, la de hacerlos pedazos. Se trata de una forma de rito de integración, puesto que, a raíz de este episodio, los monjes se ven obligados a admitir a este individuo muy cercano aún al hombre salvaje.

El individuo

Ficciones de la interioridad: nuevos deslindes

De la toma de conciencia de una identidad del ser y del área íntima que constituirá en adelante el objeto de un examen atento nos ofrece pruebas el dominio creciente de los repliegues del ser sobre sí mismo, la importancia, por ejemplo, de la lectura, que le procura al ser tal absorción que se modifica en el objeto mismo de su embargo, o el éxtasis que arranca de lo real al héroe al que sus sentidos abandonan a favor de una dicha indecible. La representación del universo onírico —el marco del sueño es un procedimiento retórico muy ampliamente privilegiado durante los siglos XIV y XV— introduce en escena el área mental en que el Yo desdoblado vive una búsqueda amorosa y se convierte, más tarde, en el testigo de debates que pretenden desenvolverse durante el sueño, pero que conciernen estrictamente a lo político. De la aprehensión de una singularidad del ser participa también la angustiosa definición, en los textos literarios, de lo real y de la ilusión, la angustia de los durmientes que no logran entender el sentido de sus sueños, las incertidumbres de la conciencia cercadas en ese estado de duermevela *(dorveille)* en que el héroe no sabe si es o no es. El espejo, lago de perdición u objeto simbólico de una remisión del ser a su propia imagen enmendada, pone delante en fin el registro ilusionista cuya mirada puede volverse culpable a través de los peligros de una visión supuestamente verídica. Por lo que hace a la emergencia del “yo” en la escritura, tiene que ver con un código literario perfectamente asediado por estudios recientes: subjetividad de señuelo que desemboca, hacia el final de la Edad Media, en la multiplicación de las instancias

poéticas que establecen nuevos deslindes del territorio individual. Memorias y *crónicas* hacen entrar con más precisión en la representación del Yo los elementos de la duración vivida personalmente y, en forma paralela a las tentativas de definición del individuo por sí mismo, aflora en la poesía tardía la presencia obsesiva del tiempo, la percepción de un tiempo perdido.

Ensimismamiento

Replegado sobre sí, disponible al azar, ausente del mundo que lo rodea, del individuo de las ficciones se dice a veces que está "pensativo", absorto en y con su pensamiento. Así, por ejemplo, el caballero de las Pastorelas partía "meditabundo", soñando por el páramo, entre los brezos y los helechos, hasta el instante en que se ofrece a sus miradas la pastora. Bajo la mirada de Perceval, Arturo, abismado en sus pensamientos, permanece quieto al extremo de una mesa, "pensativo y silencioso", mientras sus caballeros charlan alegremente *("El rey pensaba y no decía una palabra", "el rey piensa mucho y no se le oye una palabra")*. Más tarde, por ejemplo en Carlos de Orleans, estar "pensativo" se convertirá en una forma de morosidad asociada a veces a la melancolía y, en el siglo XV, el héroe del *Corazón* de *amor prendado* se considera "pensativo y melancólico": acaba de encontrar, efecto de simbiosis particularmente acusado en este relato alegórico, a dama Melancolía que aparece como una vieja desgreñada, "taciturna y pensativa", sentada con las manos apretadas junto al hogar. Estado de disponibilidad o rechazo de comunicación, ser "pensativo" puede designar lo mismo la vacilación del pensamiento que anda en busca de un objeto, que un estado de cerrazón y de anti-sociabilidad, marcado por un reprensible repliegue sobre sí mismo.

Hay otras situaciones de repliegue designadas por la lectura, acto solitario que favorece la proyección hacia un "en otra parte" o hacia un "por venir". En una canción de rueca, Belle Doette "lee en un libro, pero su espíritu está ausente": por medio de la lectura se mediatiza lo vivido, y el repliegue sobre sí que aquélla implica puede ser la matriz de una conmoción fantasmagórica y de una actividad de lo imaginario que, no por hallarse temporalmente encomendada a la inmutabilidad de los rostros, es menos violenta. En los relatos del siglo XIII se vuelve muy evidente la relación de causa a efecto: se lee, se ama. En *Claris y Laris*, uno de los héroes se vuelve apto para la confesión amorosa mientras lee la muerte de Píramo y Tisbe, y para Flamenca que, prisionera en la torre, oye hablar de amor por los libros, la lectura equivale a una suspensión del tiempo. Gracias a la valoración, en las ficciones, de un espacio de meditación y de instantes de silencio en torno de lo escrito, y en virtud de un distanciamiento basado en la autarquía temporal, aun cuando frágil, del individuo, el tiempo presente se ve "abismado" desrealizado o sobrerrealizado.

La escritura: emergencia del "yo"

Determinados trabajos se han propuesto como objeto el “yo” que se expresa en la lírica medieval: trovadores y poetas llevan a cabo en ella la confesión dolorosa y exaltada de la situación más íntima, la del amor y la carne. Pero ese “yo” supuestamente único y actualizado en la situación del deseo es de hecho un “yo” universal: habitada por motivos indefinidamente repetidos, la lírica no es susceptible de someterse en ningún caso al análisis de una voz a partir de la cual pudiera diferenciarse el individuo, así fuese por medio de esas *Vidas* o *Razos* vinculados con posterioridad al nombre o a la obra de un poeta (Paul Zumthor). El “yo” lírico es el del eterno retorno y el de un señuelo mantenido a todo lo largo de la producción medieval. Incluso en lo que parece, como es el caso de Villon, la confesión más punzante de sí mismo, sigue reinando un conjunto de convenciones. A pesar de todo lo cual, durante el último decenio del siglo XII parece a veces dejarse escuchar una voz más singular: cuando dirige sus vehementes invocaciones a la muerte, Hélinant de Froidmont invoca imágenes corporales que, si no designan al propio poeta, ponen de relieve al menos que el individuo en su totalidad, en cuerpo y alma, se siente atañido por su fin:

Oh muerte, que me has aprisionado para despojarme
en esta estufa en que el cuerpo extirpa sudoroso
los excesos que otrora cometiera en el mundo,
tú levantas sobre todas las cabezas tu maza,
pero, sin embargo, nadie cambia de piel
ni transforma sus viejas costumbres.

(Versos de la muerte)

A fin de significar la enmienda deseada, el movimiento del alma se asimila a los malos sudores y a la purgación bien conocida de las antiguas terapias.

Unos testimonios en ocasiones invocados como de una revelación más “personal”, las *Despedidas de Arras* hablan efectivamente de una realidad aparentemente más individualizada: antes de ver cerrarse tras ellos las puertas de las leproserías, Jean Bodel, en 1202, y más tarde Baude Fastoul y Adam de La Halle (este último con ocasión de una partida menos trágica) se entregan a un género literario que es a la vez poesía personal y poesía de circunstancias. Aparecen aquí rasgos de los llamados “realistas”, que evocan la carne corrompida presa de la descomposición, así como los estados de ánimo psicológicos, inquietud, depresión y soledad. En cuanto a la poesía amorosa, se ha hablado a veces del paso de las canciones estereotipadas a una lírica más subjetiva, pero la imagen dejada por Villon, el muchacho descarriado, “estereotipo del anarquismo poético”, resulta de hecho comparable a la que nos legó en el siglo XIII Rutebeuf, poesía que pretende cantar la vida del poeta, poesía de las confidencias falsas. Se trata de un sueño dispuesto por una relación referencial que condiciona el modelo cultural: en lo que se denomina evolución de la poesía lírica, lo que le sucede a una poesía de abstracción generalizadora, ligada a la existencia del canto, es otra poesía basada en la

confidencia, que se hallaría ligada preferentemente a la lectura. En el primer género, que tiene que ver con las grandes generaciones de trovadores y poetas, el intérprete se identifica, según parece, con la subjetividad que en él se expresa, con algo que no es precisamente él mismo, pero que podría serlo; cuando desaparezca el canto que permitía al público una simbiosis y un acceso al universo poético, el poeta tratará de volver imposible el proceso de apropiación, permitiendo de este modo lo que se ha llamado "una dramatización concreta del Yo"; por lo demás, la aportación de las *Vidas* y *Razos* parece haber aumentado la separación entre el lector y la subjetividad del poema, en la medida en que estas ficciones se convierten en una "novela del yo" (M. Zink).

Paralelamente al nacimiento del escrito personal, memorias y *crónicas*, se asiste en la lírica misma a un verdadero esfuerzo de definición del individuo: las antiguas perífrasis impersonales ceden el lugar al giro "Yo soy aquel que…", poniendo así de relieve la tentativa de introducir en escena al individuo: los ejemplos son numerosos en Carlos de Orleans ("*Yo soy aquel del corazón vestido de negro*"). Por lo que hace a los personajes alegóricos a los que presta vida el poeta, conducen a una especie de fragmentación retórica que quizá no tiende tanto a ocultar el Yo real como a hacer resaltar la apropiación de un territorio poético por la multiplicación del Yo. Semejante proceso desemboca en René de Anjou en una misión que se delega a una parte del Yo, ese corazón nacido de una sinécdoque que tiene como misión llevar a buen término la demanda de amor. Por otra parte, en las postrimerías de la Edad Media, el área de la subjetividad se espacializa de forma muy particular. Si ya, en el siglo XIII, Thibaut de Champagne describía su cautividad amorosa como una prisión hecha de deseo, cuyas puertas consistían en bellas miradas y cadenas de buena esperanza, Carlos de Orleans introducirá en escena, de forma aún más visual, "la ciudadela del Yo", "las ermitas del pensamiento" o la hostería acogedora. Si Christine de Pisan y Alain Chartier insistieron a su vez en la clausura de las puertas de la interioridad, en Carlos de Orleans resulta aún más nítida la valoración de la soledad y del repliegue en sí mismo:

> (…) Tristeza
> me ha tenido por tanto tiempo en su poder
> que he acabado por relegar del todo mi Alegría.
> Más vale que me aleje de mis semejantes:
> quien se halla sumido en la aflicción sólo puede desconcertar a los demás.
> Por ello, lo que haré será encerrarme en mis pensamientos (…)

Signo de los tiempos: en el *Voir dit*, correspondencia compuesta por un intercambio de cartas y de poemas que se dirigieron entre sí el poeta ya viejo y una muchacha muy joven, los mensajes que recibe Guillaume de Macahut constituyen el objeto de una apropiación obstinadamente secreta —escenificación de lo íntimo:

Las cartas recibí y abrí
pero a nadie descubrí
el secreto que contenían,
sino que las leí entre dientes.

La vivencia personal del tiempo: memorias y crónicas

El asedio a la vivencia personal del tiempo como motor de la escritura es un hecho importante en escritos como las *crónicas* y las memorias, cuya producción se multiplica a partir de Joinville: estos relatos se basan en la superposición de dos duraciones, la de una narración y la que el narrador quiere relatar. Como autor de la primera autobiografía en lengua vernácula, Joinville se acreditó con una verdadera inauguración, la de “la irrupción estrepitosa del sujeto en la literatura francesa”. Como garantía de la verdad de su narración, el cronista que quiso escribir *“un libro sobre las santas palabras y los buenos hechos de nuestro santo rey Luis”*, ocupa él solo la escena y se ofrece a sí mismo como materia de su libro. A esta individualización del escritor se añade la insistencia sobre la autentificación del testimonio, con ayuda de pruebas y cauciones que nos parecen un poco extrañas, pero que por lo visto no suscitaron especiales problemas en su época; si bien es cierto que Joinville asume en parte sus testimonios, también lo es que relata hechos de los que él mismo no pudo ser observador, pero no por ello deja de sentirse “extremadamente consciente de la gravedad y de la seriedad de su función testimonial” (M. Perret). Es por otra parte cosa sabida, a propósito de la relación de la toma de Damieta, cómo redactaba sus notas, con toda serenidad, con ayuda de calendarios y de documentos (J. Monfrin).

El individuo en escena: la *crónica*, que florece durante los siglos XIV y XV, pone de relieve de modo muy particular en el prólogo, para lo que ha convertido a éste en el lugar donde el que habla se instala en su estatuto de autor, la preocupación por definir al individuo, y ello por medio de una fórmula casi invariable que, a partir de 1300, inaugura la mayor parte de los prólogos del género: *“Yo, Juan Froissars, tesorero y canónigo de Chimay”*, o “Yo, Christine de Pisan, mujer sumida en las tinieblas de la ignorancia si se la compara con las claras inteligencias (…)”.

Lo mismo ocurre con Enguerran de Monstrelet, Georges Chastellain, Olivier de La Marche o Jean Molinet: pronombre de la primera persona, seguido de nombre propio y sobrenombre, título y calidad que sitúan socialmente al que habla, y verbo que indica el acto de escribir. El individuo se designa así como un ser singular, en un “contexto social preciso”, conjunto al que se añade la pretensión de veracidad. Escribir y “escribir la verdad” parecen en efecto una sola y misma cosa que posee un aspecto casi jurídico, al tiempo que los autores se refieren a la misión recibida de hacer obra de historiógrafos (Ch. Marchello-Nizia).

Paralelamente a los escritos del tiempo vivenciado, memorias y *crónicas*, la toma de conciencia del tiempo, o sea, la presencia obsesiva de su vivencia, caracteriza a la poesía tardía, transformando considerablemente la herencia literaria de los siglos XIII y XIV. Ya Rutebeuf, bajo la apariencia de una confidencia, utilizaba imágenes de la destrucción y la desaparición de los amigos arrebatados por el viento; y, más adelante, Eustache Deschamps parece haberse sentido particularmente obsesionado por la inestabilidad y la fragilidad, por la vejez y la vanidad de las cosas humanas, por la percepción del "ciclo de la vida, a semejanza del reloj que se acaba de inventar". Amansado en Carlos de Orleans, no sin alguna amargura, el tiempo personal, que parece concordar con las estaciones y con el ritmo cósmico, es a veces objeto de una constatación dolorosa: el poeta se nos muestra rebuscando en "el cofre de su memoria", consciente del espectáculo divertido que ofrece a los demás el anciano que se lanza al camino que los jóvenes andan con mucha más facilidad, *"el camino del amor"*. Obsesión del tiempo en Michault Taillevent, para quien "el tiempo pasado jamás retorna"; para Pierre Chastellain, que escribe un *Contra el tiempo que pasa*, que más tarde titulará *Mi tiempo perdido*, historia de su vida interrumpida por digresiones que amplificará en un breve libro titulado *Mi tiempo recobrado*: los poetas van a estar en adelante muy atentos a la duración profunda del Yo, "ministerio del tiempo perdido", en Villon, "magisterio del tiempo reencontrado", en Pierre Chastellain, en quien empiezan ya a adivinarse algunas señales del tiempo del Renacimiento (D. Poirion).

La palabra interior

El género novelesco desarrolla escenarios amorosos de los que es parte integrante la representación de la soledad y, por ende, de la palabra interior. Si Rolando dirigía ya a Dios, en su agonía solitaria, las tres plegarias tan conocidas, es sobre todo en la llamada novela antigua, y más en particular en Chrétien de Troyes, donde se desarrolla la técnica narrativa del monólogo interior al servicio de un trabajo de dilucidación del yo, de un autoanálisis, de un proceso de sí ante sí mismo. Los largos monólogos paralelos de Soredamor y de Alejandro en *Cligès* sirven para asediar, en el curso de una investigación secreta, los tropismos afectivos que el sujeto quiere definir: escena interior, teatro del sentimiento, alegría, delirio, color, matices del humor que la lírica cortés, por su parte, desarrolla a placer de acuerdo con las modulaciones del tiempo de espera, de la esperanza y de la desesperación.

El siglo XIII verá desarrollarse una forma elaborada de monólogo interior en que el acento puesto sobre lo íntimo por el narrador puede duplicarse con otra voz en la expresión del Yo, por medio de un relevo de cultura, la cita lírica. Modalidades diversificadas del monólogo interior: las expresiones solitarias de Guillermo enamorado de Flamenca son a la vez una lamentación sobre la fuerza del amor y la travesía precisa hacia un proyecto ya racionalizado, el subterráneo que le permitirá

juntarse con Flamenca en el baño. Es, sin embargo, esencialmente en el momento de la muerte, soledad por excelencia, cuando el individuo, al abandonar poco a poco todos los territorios de una posible comunicación, la que le ligaba al ser amado, acusado —con razón o sin ella— de abandono y de traición, y la que lo vinculaba a una comunidad de la que se sabe amputado para siempre, se entrega a la palabra de su propia muerte, palabra proferida, y por consiguiente no interiorizada, en *La castellana de Vergi*, ya que una doncella oculta en una alcoba será su testigo y se la transmitirá al amante que, sobre el cuerpo de la amada, se quitará la vida. Si en la *Canción de Rolando* era la muerte la ocasión de un último discurso en el que el "yo" se duplicaba con un "nosotros", el discurso de la castellana es el de una soledad trágica, comparable a la de la Dama de Fayel que, al escuchar el último mensaje del amante muerto por una flecha envenenada y saber que ella misma ha comido, gracias a un cruel ardid del esposo, el corazón de su amante, pierde el conocimiento y, cuando lo recobra toda pálida, llama a la muerte. Conciencia de la muerte acompañada por otra parte de una gestualidad tipificada, brazos apretados contra el pecho para arrancarle al cuerpo el último aliento de la vida.

La identidad

El mundo de la imaginación literaria se halla obsesionado por los problemas de la identidad: identidad extraviada, desconocida, que hay que encontrar o recuperar, que es preciso enmascarar y cuyas señales se diseminan a fin de que su sentido brote más tarde a la plena luz, como otras tantas modalidades de los juegos con la percepción de la identidad.

La clandestinidad

Hacer hablar al propio cuerpo, o no hacerlo hablar: emisor de un discurso, por medio del gesto, del vestido, del sentido de las conveniencias, el cuerpo sabe también cómo no hablar e interpretar una ausencia. En las ficciones, esta ausencia engendra sentido. Retirarle al cuerpo las señales de una posible identificación: hay numerosas situaciones que muestran cómo se modifica la apariencia, cómo desaparece, por ejemplo, transformado por una yerba mágica, el rostro; cómo se calla la identificación. Bajo la amenaza de un matrimonio con un rey pagano, Nicolette, según el relato, en prosa y verso, del siglo XIII, se embadurna con una yerba cabeza y rostro, hasta el punto de volverse negra del todo y perder su esplendor. Bajo la apariencia de un tocador de zanfonía, y una vez que ha conseguido llegar donde su amigo Aucassin, arranca una yerba llamada "*éclaire*" (¿la quelidonia?) y se embadurna con ella su cuerpo recobrando así su belleza anterior. También puede camuflarse el cuerpo con una piel: en *Guillaume de Palerme*, unos amantes que

huyen se procuran en las cocinas donde se está desollando ciervos y osos, las pieles de dos osos blancos y la de una serpiente, *patchwork* en la que mediante costuras encierran sus cuerpos logrando engañar así a cuantos los ven.

Como si se tratara de la proposición de un enigma a la vista mediante el empleo de la monocromía, el individuo puede concentrarse, reducirse a un color, convertirse, por ejemplo, en "Caballero Bermejo" o "Caballero Blanco", con lo que los valores cromáticos encierran de discurso legible, ya que el rojo designa un personaje animado de perversas intenciones; el verde un ser fogoso; el negro, provisionalmente polivalente, se torna poco a poco peyorativo, y el blanco aparece en situaciones de incógnito como un valor real para poner de manifiesto la naturaleza de los personajes, como demuestra Froissart en el *Dictado del caballero azul* (M. Pastoureau).

En ciertas circunstancias, redundantes si se tiene en cuenta el conjunto de los relatos, hombres y mujeres pueden rehuir temporalmente —y esto pone de relieve un particular sentido de la relación con la comunidad— la expresión de su identidad: tal es el caso, y a lo largo de numerosos relatos, de esas muchachas que, entregadas al capricho incestuoso del padre, no encuentran otra salvación que la huida, mientras que su silencio se halla tal vez teñido por el deseo de enmascarar el espacio privado alcanzado por una amenaza que podría mancillar la memoria familiar. Para el héroe de la poesía cortés, por ejemplo Lancelot, en *El caballero de la carreta*, la ausencia temporal del nombre significa que se busca una adecuación entre el nombre y la realización de la aventura que la comunidad aguarda del héroe. El individuo de la ficción desea así, pues, una retención de sí mismo, y esto concierne a la larga tradición de la novela de aventuras, hasta el siglo XV, en que el héroe, en la *Historia de Olivier de Castilla*, se niega a manifestar su identidad al vencedor; los heraldos han de contentarse entonces con proclamar vencedor al "caballero rojo, negro y blanco". La clandestinidad viene a ser así una intimidad transportada consigo mismo como un bagaje secreto que no se desvela más que en el momento escogido, excelente manera, por lo demás, para conferirle al relato el suspense necesario. En cuanto a los aparecidos, en *Ricardo el Hermoso* o en *Olivier de Castilla*, seres de tránsito en este mundo, saben también cómo mostrarse clandestinamente.

La lectura de los signos

"Tal fue Cligès que poseía sabiduría y belleza, largueza y fuerza; que, en una palabra, lo tenía todo": la disonancia percibida entre la conjunción engañosa de la apariencia y del ser se experimenta con un cierto malestar. En particular, la mujer es objeto de probanzas que oponen los componentes ideales del retrato a su ser íntimo, por ejemplo en *Galeran de Bretaña* o en el *Dictado del lebrel* en el siglo XIV, en que una muchacha de dulce semblante posee un corazón orgulloso y lleno de "melancolía".

En las ficciones, hacerse reconocer equivale a veces a un juego de rastreo. Si las armas de un héroe son otras tantas proposiciones secretas con vistas a una andadura hermenéutica, si la monocromía es capaz de “hablar” con el mismo título que las armas explicitadas, el tema del caballero enmascarado parece haber sido en las novelas del siglo XIII el motivo privilegiado de una dialéctica entre el anonimato deliberado, la pérdida del rango social y la reconquista de la mirada del otro ante todo por medio del valor físico de la hazaña que propone una identidad que, inmediatamente después, vendrá a coronar el nombre. Para verse reconocido y justipreciado, el individuo se diría que tiene que pasar por una fase de enmascaramiento. El incógnito podría significar entonces que toda identidad ha de conquistarse y, una vez conquistada, demostrarse ininterrumpidamente. A lo largo de las novelas de Chrétien de Troyes, el incógnito, en toda la trayectoria iniciática, tiene que ver muy de cerca con las relaciones que conciernen a la nominación. El propio Perceval no conocerá su nombre sino en la corte del Rey Pescador, después de haber omitido hacer la pregunta que habría curado al rey y salvado de la desolación la Tierra Baldía: “Y él, que no conocía su nombre, tuvo como una revelación del mismo y dijo que se llamaba Perceval el Galés. No sabía si estaba en lo cierto o no, y sin embargo acertaba, aunque no lo sabía (…)”.

Contienen también mensajes sobre la identidad esos secretos que aguardan su desciframiento, las inscripciones misteriosas, las tramas bordadas, los retratos que esperan que se los identifique: en *La bella Helaine de Constantinopla*, la reproducción del rostro de la heroína da a entender su búsqueda, llevada a cabo por el padre culpable, así como por el marido que, involuntariamente, la ha perdido. Signos esparcidos que aguardan su reconocimiento y confesión de una culpabilidad: el padre ha hecho pintar sobre la columna del palacio del papa, en Roma, la efigie de su hija; el marido lleva sobre el escudo el retrato de la esposa perdida. Si la redundancia del motivo tiende a hacer del padre y del marido una misma figura sometida a una disyunción, la imagen de la esposa reproduciría a su vez un ser separado de su identidad: Helaine, heroína *incógnita*, sin identidad, es entregada a la mirada pública por el padre y por el marido, simultáneamente.

El retrato

Hecho extraño: apenas si alguien se hace reconocer por los rasgos (si se exceptúa el retrato). Así, frecuentes en los relatos en los que acaba restaurándose la célula familiar que primero se ha deshecho, los reencuentros entre padres e hijos no se efectúan jamás por la lectura de los rasgos, sino en primer lugar en virtud de un tropismo afectivo, en el *Lai de Doon*, por ejemplo, o en el *Lai de Désiré* en que el hada envía a un hermoso niño a que conozca a su padre, ya que éste ignoraba su nacimiento que se le había ocultado. Es también el caso, en un contexto menos maravilloso, del extraño afecto que el rey experimenta por el hijo de la Manekine

recogido por un senador romano y que aquél ignora que es hijo suyo, fascinación que no cabría interpretar sino como "voz de la sangre". Sin embargo, el retrato es un buen sustituto del ser, porque les recuerda a los amantes los rasgos queridos. Tristán venera en la sala de las imágenes la estatua de Iseo: "Les dice todo lo que se le ocurre a las imágenes y no quiere dejarlas. Su mirada cae sobre la mano de Iseo que le tiende su anillo de oro, y vuelve a ver el rostro desfigurado de su amiga cuando recibe su adiós".

Sutiles avatares de la imagen: Guillermo se sirve audazmente del marido para hacerle llegar un mensaje a Flamenca: compone un poema (un "saludo") supuestamente dirigido a una misteriosa belleza. El mensaje encierra dos imágenes, dibujadas "con tanta perfección que parecían verdaderamente vivas. La del primer término se hallaba arrodillada y suplicaba a la otra, situada frente a ella. Una flor que le brotaba de la boca alcanzaba a tocar la primera palabra de cada verso". Estas pinturas no reproducen los rasgos de los amantes: pero a Flamenca le basta con plegar las hojas del poema y volverlas a desplegar, dando entonces "mil verdaderos besos a la imagen de Guillermo y otros mil cuando doblaba los saludos, porque entonces una imagen parecía besar a la otra". Reduplicación de los amantes, simulacro fantasmal del abrazo, el retrato sabe mentir y colmar a la vez. Dichosa relación que mantiene por su parte Guillermo de Machaut con la "dulce imagen", con el "dulce semblante" que su criado le ha transmitido. En cuanto recibe el retrato de su dama, "me fui", dice él mismo, "con toda presteza, completamente solo, sin ninguna compañía, y me encerré en mi cámara". Coloca encima de su lecho "la imagen grata y pura representada en la pintura" para poder contemplarla, pero también para tocarla y adornarla. Como sustitución del ser lejano, el retrato tiene una función carnal y un soberano poder de evocación.

El sueño

Área íntima, universo afectivo, brumas y claridades: el individuo puede verse absorbido por la dinámica de su mundo singular. Durante el siglo XIII, el estado en el que el individuo se halla sumido en sí mismo se describe, en *Flamenca*, de manera casi clínica como una trayectoria de los sentidos que, sometidos al corazón, se alían con su "señor" y "padre", de forma que el hombre queda sin conocimiento, completamente alelado, privado de la vista, del oído y de la palabra: "(…) el corazón es el señor y el padre; si le sobreviene, por tanto, un bien o un mal, cada uno de los sentidos acudirá a él para conocer enseguida su voluntad, y cuando están así reunidos en su interior, el hombre no ve nada en el exterior, y queda como alucinado. Y puesto que el bien y el mal los hacen así retornar cerca del corazón, no me sorprende que la alegría amorosa, cuando se halla en el corazón, y puesto que se compone de bien y de mal, los haga acudir al galope hacia su señor, si éste los requiere. Y todos los sentidos actúan de tal modo que, si uno de ellos lleva a cabo su mensaje, los otros no se

ocupan de otra cosa que de poner todo su cuidado en ayudarlo y servirlo, de suerte que todos ellos no tienen sino una sola solicitud. Por eso sucede que alguien que está preocupado ve menos, siente menos, habla menos y entiende menos. Y aunque no se le sacuda precisamente con demasiada dulzura, no sentirá siquiera el golpe. Esto es algo que todo el mundo comprende por su propia experiencia”.

El sueño va a prestarse de modo muy particular a una escenificación que asedia al durmiente en su sustancia corporal y le asigna un espacio y una pesquisa. De todos es conocido que las preocupaciones suscitadas por el sueño —relación entre los sueños y las visiones, naturaleza del sueño y responsabilidad del durmiente, relaciones entre la vida corporal y la naturaleza de los sueños— fueron muy vivas en los penitenciales, y muy privilegiadas en las *Claves de los sueños* de los siglos XII y XIII. Los textos literarios por su parte hacen frecuentemente referencia a Macrobio, y la vida onírica resulta muy familiar para las novelas y los textos alegóricos. Vida que escapa a la conciencia, pero no a la responsabilidad: precisamente por haber omitido hacer su señal de la cruz, es por lo que la doncella, madre de Merlín, le proporciona a Satán la ocasión de engendrar un hijo; el sacerdote que le impone la renuncia, hasta el fin de sus días, al pecado de la carne, especifica: “(…) salvo en sueños, ¡porque el hombre no puede nada contra los sueños!”.

Rehuyendo en apariencia cualquier investigación voluntarista, enroscado en el dominio más íntimo del ser, el sueño se ha visto expuesto con frecuencia por las ficciones medievales: no deja de ser incluso un fenómeno muy singular una constante utilización como ésta, durante cerca de tres siglos, del “sueño como marco de una ficción literaria”: lo demuestra una gran abundancia de textos entre el inicio del siglo XIII y el del XVI (Ch. Marchello-Nizia). Si bien ya en la *Canción de Rolando*, en el camino de retorno a Francia, Carlos es el sujeto de varios sueños: se ve agredido por Ganelon, atacado por un leopardo o un verraco. Mientras se halla aún dormido, un ángel le anuncia que se librará una batalla cuyos signos le muestra, tempestades, truenos, tormentas, vientos y hielos, fuegos y llamas. El ejército del emperador es presa de monstruos, de dragones, de demonios y de grifos, premoniciones angustiosas y espectáculos de terror que no interrumpen el sueño cuya continuidad se subraya con insistencia.

En *La demanda del Santo Grial*, los sueños son la fuente de una auténtica dinámica del relato, ya que suscitan una propulsión hacia otro, hacia aquellos, ermitaños o recluidos, que poseen su sentido. Muy prolijo en lo referente a la angustia de los soñadores, brotada de una percepción privada del embargo de una significación, el relato introduce en escena a Perceval quien, después de “la extraordinaria visión” de las dos damas, alegorías de las dos leyes, se siente “muy turbado”. Sigue durmiendo hasta muy entrado el día y encuentra a un sacerdote: “Señor”, le dice, al final, después de haber hablado largamente con él, “explicadme, os ruego, un sueño que he tenido esta noche, un sueño tan extraño, según creo, que no me sentiré tranquilo hasta que haya averiguado su sentido”. Más adelante, agotado

por el ayuno y las vigilias, Lancelot, vencido por el sueño, ha visto acercársele un hombre circundado de estrellas acompañado de siete reyes y dos caballeros. Llegado a una ermita, Lancelot se entera por el ermitaño de que “tal visión es mucho más rica de sentido que lo que muchos podrían pensar”. En cuanto a Gauvain y Héctor, acogidos al abrigo de una vieja capilla, tiene también cada uno de ellos sueños “tan extraordinarios que no cabe sino relatarlos; hasta tal punto se hallan cargados de significación”. Héctor se despierta “todo angustiado, dando vueltas de un lado y de otro, incapaz de dormir”; Gauvain le dice entonces: “He tenido un sueño tan extraño que me ha despertado, y no me quedaré tranquilo mientras no logre saber lo que significa.” De este modo, cada término y cada figurante de los sueños requieren un saber más global de los valores que se hallan en juego en la alegoría: las significaciones representadas en lo más íntimo del ser aguardan su esclarecimiento. Como objeto virtual de una interpretación, el sueño no se concibe solamente como un mundo en sí mismo, sino que en él late una lucha por una significación que se despliega, que aguarda de una mayéutica apropiada la afloración a la conciencia y la adquisición de sentido por parte de sus elementos.

Ensueño-engaño

La tradición alegórica, y en particular el *Roman de la Rose*, inviste suntuosamente al Yo que —sin dejar de decir “yo”— se compromete a veces en la más peligrosa de las aventuras, aquella cuya área mental se encuentra ligada a un espacio recorrido y a la superposición de dos temporalidades, la del sueño (la verdadera) y la de una conciencia perfectamente despierta (pero ficticia). He aquí, en el *Roman de la Rose*, cómo se nos ofrece este umbral del sueño: “Una noche, fui yo a acostarme como de costumbre y, mientras dormía profundamente, tuve un sueño que era muy hermoso y de lo más impresionante (…). Soñé, una noche, que me hallaba en ese tiempo maravilloso en que todas las criaturas se sienten arrebatadas por el anhelo amoroso. Entonces, mientras dormía, me pareció que era ya por la mañana; entonces me levanté enseguida de mi lecho, me puse mis calzas y me lavé las manos”.

Teatro de una enseñanza benéfica en *La demanda del Santo Grial*, y objeto de una evaluación discursiva de su verdad, como podrá verse, el sueño es un ámbito peligroso en el que la ilusión puede apoderarse del durmiente, y en el que quien se cree despierto no abraza sino una sombra: los sueños se vinculan con la angustiosa definición de lo real y de la ilusión. El tío de Cligès, que pretende desposarse con Fenice, la poseerá en sus noches pobladas de ilusiones, mientras ella duerme intacta a su lado, ilusiones paralelas, según parece, a la del abrazo de un ser amado producida por la obsesión amorosa, en *Claris y Laris*, por ejemplo, donde la confusión onírica engendra un infernal juego de espejos. Fronteras frágiles de la conciencia, de la culpabilidad, de la patología, de los sueños: en el siglo XV se ve aparecer, espectáculo íntimo puesto que sólo lo alcanza el sujeto poseído por el deseo, un sueño en el que

una madrastra incestuosa prolonga mientras duerme los encantos de su hijastro, haciéndole presentarse como un diabólico bailarín que no cesa de perseguirla…

Sueño y niebla interior se funden con los estados de ausencia de sí, con los estados secundarios del éxtasis y el olvido. De la incertidumbre experimentada frente al registro del sueño, frente a ese territorio que parece escapar al Yo consciente, los mejores testigos —los que prueban por lo demás que lo real, áspero y acre, se halla muy próximo— son esos sueños eróticos, por ejemplo el tan chusco del monje que ve desfilar, mientras duerme, series de sexos femeninos y que —cruel disonancia cruzada entre el deseo y su objeto— al tender la mano hacia el objeto de su impulso, la pone sobre un haz de espinos. Pero, en la literatura cortés, el sueño aparecía a veces como un auténtico don del Amor. Sin haber podido poseer a su dama, Guillermo de Nevers, cuando siente que se aproxima el instante de dormirse, implora al Amor *(Flamenca)*: "Amor, dormidme, hacedme soñar como sabéis hacerlo. Mostradme, al menos en sueños, a aquella que no puedo ver cuando estoy en vela. De vos es, Señora mía, de quien quiero hablar, y si puedo dormirme en vos, de ello me vendrá bien y provecho. Por eso exclamaré sin cesar: '¡Vos, vos! ¡A vos, señora, os llamaré siempre mi Dama, mientras esté despierto. Si mis ojos se cierran, por fuera, yo veo que mi corazón vela por dentro en vuestra compañía; sí, con vos, Señora mía, con vos!'. Y ya no pudo pronunciar la *s* de vos, porque se había quedado dormido, y contemplaba a placer a su dama sin ningún obstáculo. Por lo demás, suele acontecer que se vea en sueños lo que se desea ver cuando uno se ha dormido con este pensamiento".

Si no siempre la gestión del sueño resulta tan racional no es infrecuente que la evasión onírica posea una eficacia comprobada: en la novela que lleva su nombre, Guillermo de Inglaterra es el juguete de las indecisas fronteras entre conciencia e inconsciencia. Sueña con una escena de caza y, al ausentarse de toda sociabilidad, entra en un estado de tan profundo olvido que el narrador considera conveniente decir: "No me toméis por un mentiroso, ni os dejéis poseer por el asombro, porque no es raro que alguien sueñe en estado de vigilia. ¡Lo mismo que los sueños, los pensamientos pueden ser verdaderos o falsos!".

De este modo, el sueño de Guillermo precede y es causa del encuentro con sus dos hijos perdidos desde la infancia, forma de revelación obsesiva gracias a la cual el sujeto recobra su estatuto familiar cuando pone en escena, en la realidad, lo que el sueño le ha proporcionado de antemano.

En el umbral del sueño, en el *Roman de la Rose*, se discute el valor del proceso onírico como mensaje transmisor de verdad: "Un sueño es una manera de anunciar a los humanos acontecimientos propicios o nefastos; la mayor parte de la gente sueña de noche, en el secreto de su espíritu, con muchas cosas que después se ven manifiestamente". En la tradición del sueño amoroso, es precisamente una ficción del siglo XV, *El corazón de amor prendado*, la que hace del Corazón una parte disociada del Yo, un verdadero personaje; su autor, René de Anjou, insiste en la frágil

evaluación de la verdad del sueño. Se describe en su lecho, abrumado, atormentado, profundamente absorto en su pensamiento, todo él poseído por el amor:

> (…) tan confuso
> me vi que cerca de morir estuve,
> porque bien se tratara de imaginación,
> bien de sueño de durmiente,
> bien fuese visión, o bien ensueño,
> se me había advertido y sin engaño
> que Amor ponía mi corazón fuera del cuerpo (…)

Ahora bien, semejante entrada en la matriz del sueño se ve objetivada por el hecho de que el autor (que, en las partes en prosa entrelazadas con las partes en verso, asume en primera persona la narración, novísima estructuración de las instancias del relato en relación con el modelo, que no es otro que el *Roman de la Rose*) se describe al final a sí mismo como saliendo del sueño, lleno de tristeza y de angustia: abre los ojos, llama a su capellán que duerme no lejos de él, y le manifiesta su temor al ver su corazón arrancado de su pecho: “Temo que Amor haya hurtado mi corazón y se lo haya llevado consigo, porque toco mi pecho con la mano y me parece que el corazón no está ya en su sitio. ¡En verdad, no logro escuchar sus latidos!”. El capellán, que hace traer una candela, instrumento de verdad, establece un rápido diagnóstico: el pecho de René está intacto. Le aconseja, pues, al Soñador que vuelva a dormirse serenamente, lo que no deja de ofrecer su dificultad. Al día siguiente, René toma un papel y consigna su sueño *“de la manera más exacta posible”*, según dice, signo de un embargo a la vez humorístico e inquieto, de un proceso imaginario que no tendrá otra realidad que la de la escritura únicamente. Sueño borrado por la ligera irrisión y el gesto que hace desvanecerse la ilusión de la verdad en los vapores que se merece: la evaluación del sueño, su reducción a un estado objetivo, el señuelo que invoca la sonrisa, la redundancia de la testificación (no se sabe si se duerme o se vela…) confieren al sueño el estatuto, casi irrisorio, de un teatro que remite a su propia retórica, la metáfora. Ahora bien, de la metáfora a lo real, la ligazón es a veces muy tenue. Verdad mejor cercada, ilusión descartada, distanciación gracias al humor cotidiano de un despertar después de una pesadilla, la demanda cortés se convirtió, en *El corazón de amor prendado,* en el mal sueño de una impotencia, lo que tal vez nunca dejó de ser.

El estado de duermevela *(dorveille)* explicaba, por lo demás, de manera satisfactoria la sensibilidad de la ambigua franja que separa la vigilia del sueño, la incertidumbre de la conciencia, o aquella duda entre “ser y no ser”. Así era como Raimondino, el futuro esposo de Melusina, erraba por el bosque bajo el choque producido por la muerte accidental de su tío: “A medianoche llegó a una fuente llamada la Fontana de la Sed, así como también, por algunos, la Fontana encantada, porque habían sucedido allí, en tiempos pasados, muchas aventuras maravillosas, y aún volvían a suceder de tiempo en tiempo. La fuente brotaba en un paraje sobrecogedor: una salvaje escarpadura, con enormes rocas encima, y una hermosa

pradera a lo largo del valle, cerca del alto boscaje. La luna lucía clara, y el caballo de Raimondino le llevaba a su capricho, adonde quería, porque su dueño, aniquilado por la tristeza, se hallaba privado de toda voluntad como si estuviese dormido. Llegó junto a la fontana donde tres damas retozaban. Lo que ahora vamos a contar de esta historia procede de labios de una de ellas, la más noble, señora de las otras dos. Según la historia, el caballo llevaba, pues, a Raimondino, pensativo, desgraciado, desesperado por lo que le había acontecido; ya no era él quien conducía su caballo, sino su caballo el que le llevaba a donde quería; no tiraba de la brida ni a derecha ni a izquierda: había perdido la vista, el oído y el entendimiento. Y así pasó también ante la fuente donde se encontraban las tres damas, sin verlas (…)”.

Más tarde, un poeta de la corte de Borgoña, Pierre Michault, describe en la *Danza de los ciegos* su teatro interior como un estado particular en el que, en el corazón de una noche limpia y clara, se sosiega la “sensualidad” (las percepciones sensoriales), en el que la extrema concentración (“la asiduidad y frecuentación de mi punzante pensar”) hace surgir bajo forma humana su Entendimiento, si bien, para que llegue a realizarse esta disociación, tan racionalista como pueda serlo, es necesaria la muerte de los sentidos.

Aún queda otra racionalización, la que propone el sueño político, verdadero debate al que pretenden servir de decoración los secretos del inconsciente. El sueño se convierte en instrumento de una artimaña, ya que el sueño político es el lugar de una fábula sobre el poder. En menos de medio siglo, una buena docena de ficciones, *El sueño de pestilencia*, *El sueño del viejo peregrino*, el *Cuatrílogo invectivo* de Alain Chartier, *El sueño del vergel* y varios más utilizan el universo onírico para una reflexión sobre las estructuras del poder: la tradición retórica sirve para volver a poner en cuestión el equilibrio de las funciones sociales, y, “en estos casos, más vale hacer creer que se sueña”. La forma canónica del sueño (la fórmula *“se me hizo saber”* seguida del imperfecto de indicativo, ya que el propio soñador se halla concernido por el proceso del sueño) se desvía en beneficio de un proceso en el que el soñador es “la sede, y luego el redactor de una visión que hace siempre referencia al poder real”. De este modo, la forma del sueño permitía garantizar una cierta impunidad, puesto que el autor, el soñador, pretende no ser el inventor de su relato (Ch. Marchello-Nizia).

El espejo

En un libro de instrucción cristiana a base de ejemplos morales aparecido hacia 1320, su autor nos cuenta que una dama había hecho que su camarera comprara un espejo; como el espejo no le gustó, había enviado en busca de otro. La doncella le trajo entonces un cráneo diciéndole: “Aquí tenéis, miraros en él, ¡no hay en el mundo entero un espejo de cristal donde os podáis mirar tan bien!”. Si con más sencillez Dama Ociosa, en el *Roman de la Rose*, emplea este objeto para llevar a cabo los

cuidados de su belleza, el espejo es, no obstante, objeto frecuente de una enseñanza moral. En el *Libro* que dirige a sus hijas el caballero de La Tour Landry, el espejo utilizado abusivamente acaba concentrando todos los horrores diabólicos. Encantada con su propia contemplación y pasándose una cuarta parte del día en el cuidado de su apariencia, una dama exaspera a los que aguardan en la iglesia: “¿Pero es que esta mujer no va a acabar nunca de peinarse y mirarse en el espejo?”. Funesto espejo: “Y como quiso Dios darle un escarmiento, en el instante en que se estaba mirando, vio en el espejo al enemigo que le mostraba su trasero, tan feo, tan horrible que la dama perdió la razón, como poseída por el demonio”. Si no deja de servir para comprobar las imperfecciones del tocado y del cabello, el espejo, con más pertinencia aún, designa la imperfección moral y el exceso de narcisismo. Hay abundantes textos que hacen del espejo un instrumento de edificación, y, si ha de serlo de virtud, cabe la posibilidad, a fin de conjurar el engaño y la duplicidad, de hacerlo doble. Así sucede en Jean de Condé, en el *Dictado del espejo*, donde conviene que el hombre tenga un doble espejo a fin de mirarse en él “al derecho y al revés”; hay en efecto un espejo “de maravillosa especie”, que tiene que estar presente noche y día, y cuyo reverso es “oscuro y diverso”, espejo de contraste en el que resulta provechoso mirarse, porque puede sacarse provecho de las malas acciones de otro:

Del espejo por doble manera
Puedes tú ver la obra plena.

Sin embargo, el espejo es capaz de ser instrumento de seducción, como en el cuento en que una dama, que recibe la visita de un escudero que le anuncia la visita de su amo, le pide al mensajero que le sostenga su espejo a fin de que ella pueda ajustar su camisolín, ¡gesto narcisista que la hace tan irresistible que infaliblemente alguien se anticipará al amo!

Paralelo al ambiguo estatuto del espejo y amenaza virtual para lo real que duplica, el reflejo del ser (la sombra), al retirarle a la realidad una parte de su existencia, le promete a lo efímero la condición de lo real. Así, por ejemplo, como la esencia de esto último —al menos en el amor cortés— consiste en desaparecer, el reflejo en el *Lai de la sombra* absorberá, elegantemente, la realidad. Rechazado largo tiempo por su dama, un caballero se encuentra con la devolución de su anillo y, en vez de ponérselo de nuevo en su dedo, lleva a cabo gracias al reflejo el ademán que le garantiza la dicha. Al apoyarse en el brocal del pozo y ver claramente en el agua la bella y pura sombra de la que ama más en el mundo, se dirige a ella: “Tomadlo”, dice, “mi dulce amiga. Puesto que mi dama no lo quiere, ¡vos lo aceptaréis sin discusión!”. El agua se quiebra a la caída del anillo y, cuando la sombra se desvanece, admirada ante tan hermosa cortesía, la dama otorga por fin su amor. Al desaparecer, pero vuelto a sí por su propia reduplicación, lo real se convierte finalmente en posesión.

Si ha de creerse al dios Amor, el *Roman de la Rose* habría debido llamarse el *Espejo de los enamorados*, ejemplaridad de la fábula ilustrada por las dos fontanas de la novela. Una de ellas contiene en el fondo de sus aguas el espejo peligroso y letal donde Narciso encontrará su muerte; por el contrario, la fontana del parque, circular, es fuente de conocimiento, porque cuantos se inclinan sobre ella, cualquiera que sea el ángulo de su visión, adquieren perfecto conocimiento de todo lo que pertenece al jardín. Si la primera fuente es una "abismación" de lo real, la segunda duplica, como un espejo, la unidad total de la novela. Juego de óptica, la absorción de la imagen es la devolución dichosa de un saber, aunque en el "Libro de las miradas", que se ha dicho se hallaba incluido en el *Roman de la Rose* "como un espejo en el espejo", Naturaleza denuncia "los espejos deformantes, así como todas las ilusiones que engendran en la mirada la debilidad de los ojos, el espejismo de la distancia, las visiones de la vigilia y del sueño, sin excluir la contemplación, (…) advertencia contra toda mirada que pretendiera presentar su visión como verídica" (R. Dragonetti).

La muerte de Narciso

Al inclinarse entonces sobre la fontana,
vio en el agua clara y limpia
su semblante, su nariz y su fina boca;
y entonces se sintió asombrado,
porque su sombra lo había traicionado:
creyó haber visto en el agua
la figura de un doncel extremadamente hermoso.
Entonces Amor supo muy bien vengarse
del enorme orgullo y la arrogancia
que Narciso había manifestado en contra suya.
Entonces se le pagó con creces su salario:
tanto tiempo se entretuvo junto a la fuente
que se enamoró de su propia imagen
y al fin allí murió por ello.

Como un espejo, la fontana sirve para la duplicación de lo real así como para un simulacro de creación. Mediante el reflejo, el Otro se ausenta, y el Mismo revive, peligro de muerte. Peligro también para el poeta, porque ha sido en el espejo donde ha visto los rosales cargados de flores y donde, entre todas las demás, ha descubierto la rosa cuya fragancia llena aquellos parajes.

4
Problemas

Dominique Barthélemy
Philippe Contamine
Georges Duby
Philippe Braunstein

Las instalaciones del espacio privado

Siglos XI-XIII

La guerra que hace estragos durante los siglos XI y XII, que destruye las parejas, que acaba con los linajes, ¿acaso no saquea al mismo tiempo, en el sentido más material, el marco de existencia de la aristocracia? Es la guerra lo que fuerza a las familias a apretarse en las torres fortificadas —en las que apenas si se atreven a abrir ventanas, por miedo a los tiros o a los asaltos con escalo, y donde a fin de obstaculizar el acceso, se condena las puertas al nivel del exterior para no dejar sino unas estrechas entradas, a seis u ocho metros del suelo, servidas por escalas amovibles o escaleras no menos peligrosas—. La sombra de la fortaleza deja sentir su peso, en estos siglos de hierro, sobre la vida privada lo mismo que sobre la vida pública: impresiona, sin duda, a los vasallos y a los enemigos de la clase señorial, y produce la impresión, sobre todo, de haber mantenido encerrados en la falta de comodidad y en la promiscuidad a los caballeros, a sus mujeres y a sus hijos. Esta imagen pesimista ha penetrado en la historia de Francia (y de Inglaterra) en el capítulo del feudalismo y se ha convertido en un lugar común. ¿Hay que darle crédito? ¿Hay que desmentirla? Si se quiere revisar, habrá que tener muy en cuenta lo que hayamos de ver pero también el modo como lo miremos.

A nuestros ojos, las fortalezas son los vestigios mejor conservados de la arquitectura profana de la época: se lo deben a sus materiales, la piedra, a su prestigio y también al azar, ya que unas fueron abandonadas y, por tanto, dejadas a merced de la degradación, y otras reconvertidas, conservadas, pero también deformadas. No es raro que determinadas redistribuciones de la baja Edad Media, o de más tarde, se interpongan entre los tiempos feudales y la arqueología contemporánea. Ésta, sobre todo, tiene derecho a preguntarse si lo que tiene entre manos son los vestigios más típicos, si las habitaciones en piedra duradera reproducen con exactitud la estructura y el aspecto de aquellas en las que la madera, al presente podrida o quemada, constituía lo esencial. La arqueología se propone conocer el conjunto de las formas de habitación de una región y de una época y, más que pulir de nuevo los enlosados y restaurar los muros, de lo que trata es de leer la huella de los pasos sobre los niveles de tierra apisonada e identificar la de los agujeros de los postes en los suelos endurecidos.

¿Pero cómo resucitar en su integridad la vida cotidiana, los recorridos de hombres y mujeres, el ordenamiento que cambiaba de uso las distintas piezas? Lo que no hay que hacer ante los castillos es soñar, como lo hizo el siglo XIX. La arqueología de esta época, después de haber analizado a la perfección las técnicas de construcción, se dejaba llevar de puras impresiones, hablando de tristeza, de estrechez, de rudeza, sin pararse a pensar si sus habitantes experimentaban de veras aquellas contrariedades, o bien desplegando, consciente o inconscientemente, toda una ideología, como sucede en la página de Émile Male que se leerá más adelante. Más activos y no menos apasionados, los investigadores actuales son también más prudentes: las más de las veces, sus informes y sus síntesis prefieren detenerse en el umbral de la inaprehensible intimidad de los hogares. Precisamente porque les parece fundamental el conocimiento exacto del modo de vida evitan prejuzgar con expresiones definitivas las funciones de tal pieza o tal construcción y renuncian a la tentación de reconstruir estéticamente las viviendas derrumbadas y los sentimientos muertos.

Sin embargo, no estamos considerando aquí una de esas civilizaciones fascinantes y prácticamente incognoscibles, como la minoica o la tolteca, a propósito de las cuales la ausencia de textos provoca aventuradas hipótesis y arrastra a los más brillantes a las delicias y los delirios de la imaginación. La escritura es un testigo efectivo en los tiempos feudales: y en definitiva, unas fuentes suficientemente ricas han permitido trazar el primer “cuadro” de este libro. Hay crónicas y biografías que elogian a un constructor, y que explicitan sus dibujos más oficiales: hay relatos al hilo de los cuales, súbitamente, penetramos en las mansiones del feudalismo. Pero aún con más frecuencia, los personajes mismos, las relaciones anudadas y las distinciones establecidas entre ellos interesan más que el decorado. La lectura de los documentos puede completar el análisis de los restos; aunque no deje de haber entre ellos una cierta separación, una zona de desconocimiento para el historiador escrupuloso.

La dificultad más irritante es la que impide atribuir a tal o cual espacio su nombre medieval exacto; términos como *turris*, la torre o la fortaleza, y *domus*, la casa, o también como *camera*, la cámara o alcoba, y *sala*, la sala o salón, aparecen empleados lo mismo en oposición que uno en lugar de otro. ¿Es que las gentes medievales eran incoherentes, o incapaces de traducir al latín los términos de su lenguaje? Hay que dudar de tal cosa: semejante explicación condescendiente es inaceptable. Tiene que haber una real y significativa ambigüedad en cada uno de estos pares de términos. Y si bien se piensa, ahí radica toda la historia de las formas de habitación noble: ¿se hallaba acaso la aristocracia condenada a vivir recluida en la fortaleza, hasta el punto de que se toma ésta por su mansión por excelencia y no fue capaz de atenuar al menos sus inconvenientes? Por otra parte, instalada como se hallaba en la estrechez, ¿se vio impedida para instituir la separación, fundamental a nuestros ojos, entre la pieza de recepción, de comedor, y la de intimidad, de dormir, así como cualquier otro tipo de sutileza en el ordenamiento de ambientes de aislamiento y de lugares de encuentro?

La torre y la casa

Para este primer desarrollo del tema, el dilema clásico entre residencia y fortificación nos proporciona una cómoda intriga: ¿hasta qué punto ha constituido la norma la segunda de estas exigencias en los "castillos", desde el siglo XI hasta el XIII? ¿Eliminó siempre o contradijo a la primera?

Surgen las torres

Torres o fortalezas se levantan, a partir de mediados del siglo X, bien en medio de conjuntos residenciales anteriores, bien en asentamientos nuevos cuyo elemento único o principal constituyen a veces. Pero, tanto en un caso como en otro, no se trata forzosamente de edificaciones habitadas de modo permanente.

En cambio, los organismos palaciales, heredados de la alta Edad Media o construidos en tiempos más recientes, se integran en una ciudad o en una aglomeración: se levantan a sus costados y la presiden, separándose de ella mediante un muro "interno", mientras que la muralla principal las encierra al mismo tiempo. Es la misma disposición que se daba en lo que los textos de los siglos X y XII denominan *castrum*, el castillo mayor, o mejor aún el núcleo protourbano cuyo crecimiento se convertirá, hacia 1200, en una verdadera ciudad: la residencia señorial, castillo en sentido restringido, constituye su punto focal y se sitúa, con frecuencia, en el corazón de un sistema de recintos concéntricos.

Estos conjuntos desempeñan numerosas funciones. En la superficie relativamente extensa (de una a cinco hectáreas), ovoide o poligonal, delimitada por terraplenes y fosos, se despliegan en orden no muy rígido construcciones poco elevadas entre las que quedan numerosos espacios descubiertos. Hay además una corte propiamente dicha *(aula)*, a saber una pieza de recepción, un *hall*, levantada sobre una bodega semienterrada, flanqueada a veces por lo que los comentaristas llaman, con razón o sin ella, "aposentos", y todo ello comunicado con una capilla: es lo que Carlomagno levantó, majestuosamente, en Aquisgrán, y que se encuentra también en otros muchos sitios, por el simple hecho de la imitación o, sencillamente, en virtud de idéntica funcionalidad. Y vienen luego los anejos reservados al trabajo, al almacenamiento de víveres y de armas, las caballerizas, eventualmente otros alojamientos aristocráticos, y una colegiata: la presencia y extensión de estos otros elementos permiten medir la importancia y la polivalencia de la localidad en cuestión. Todo esto se encuentra, por ejemplo, en el *burg* condal de Brujas, notablemente amplio, teatro de los dramas que narra Galberto. En cambio, el primer palacio de los Capetos en París resulta ya más apretado, aunque desde luego presenta con toda claridad la sala del rey adosada a la muralla de la ciudad, una vivienda contigua en ángulo recto y una capilla.

La torre, en estos dos sitios, tarda un poco en hacer su aparición. En Brujas donde, como es frecuente, se equilibran material y simbólicamente la parte laica y la

parte clerical, todavía en 1127 es el campanario de la colegiata de san Donaciano el que les sirve de refugio final a los asesinos de Carlos el Bueno, pero, sin embargo, son también los dueños de su *aula*, cuando los vengadores los acosan. En París, el rey aguarda hasta casi el siglo XII para levantar una fortaleza al costado de su sala o *aula* —y lo hace sin duda más por prestigio que por defensa. En cambio, desde el siglo X, en tiempos de Luis IV de Ultramar, los Carolingios tenían una torre en su palacio de Laon— o un *aula* muy fortificada. En todos estos lugares, hay ciertamente espacio suficiente, pero ni lujo ni sosiego, y el placer no es tanto el de las alcobas confortables como el del poder exaltado, mediante la ostentación del *hall* y del balcón: *aula* y fortaleza son dos lugares privilegiados de la representación del poder.

De una a otra puede darse una continuidad genética: las excavaciones de Michel de Bouard en Doué-la-Fontaine (Anjou) ofrecen un tipo casi ideal. A comienzos del siglo X, un rectángulo de 23 metros por 16, al nivel del suelo y con muros de altura modesta (de 5 a 6 metros): *aula* espaciosa, residencia secundaria del príncipe de esta comarca, Roberto. Después de un incendio, se le añade, hacia 940, un piso, con acceso por el exterior: fortaleza del tipo más elemental. Finalmente, con posterioridad al año mil, se sepulta todo ello en tierra de acarreo, convirtiéndose los dos primeros niveles en subsuelo, bodegas y calabozos, y se instala encima una torre (baluarte o fortaleza) sobre una mota de antología… que incendian a mediados del siglo XI. Está, por tanto, claro que puede darse una continuidad arquitectónica entre la “corte” y la “torre”, entre la época carolingia y la de los señoríos banales (siglo XI). Y es muy posible que las torres de los palacios de Compiègne, Ruán y otros sitios, por esta misma época, hayan sido también *aulae* progresivamente fortificadas.

En cualquier caso, la inserción de torreones o fortalezas en las ciudades señoriales se lleva a cabo por lo general de manera progresiva e incompleta. Hay variantes regionales: así, las ciudades del Mediodía, con sus enormes castillos, prescinden de aquéllas. La tierra predilecta de los torreones parece haber sido el noroeste de Francia, ante todo Normandía y el valle del Loira, ricos en excelente piedra y sedes de principados poderosos, de señoríos compactos. El más antiguo de los que se mantienen todavía hoy en pie, Langeais, data de 994 y se debe a la iniciativa del conde de Anjou, Foulque Nerra. Pero, si se estudia con detención, como ha hecho Michel Deyres, las intenciones del conde no fueron siempre las mismas: quiso al principio que fuese un bastión para la guerra, y luego lo acondicionó para residencia, antes de que sus sucesores, a finales del siglo XI, le volvieran a dar, rodeándolo de una cubierta, un destino propiamente militar. En esta misma zona geográfica, el caso más frecuente consiste en un emparejamiento del torreón con un cuerpo contiguo de viviendas, de las que se puede acudir a aquél a refugiarse en caso de necesidad; pero el torreón no juega un papel central ni verdaderamente activo en la defensa de las plazas fuertes: es más bien un reducto protegido por su aislamiento o su descentración respecto de las otras defensas. Sólo en la Inglaterra normanda de después de 1066, apéndice de la Francia del noroeste, donde los conquistadores viven

durante mucho tiempo a la defensiva, se levantan inmensos e imponentes torreones que sirven de residencia permanente, aunque ello no suceda ni siempre ni exclusivamente. La Torre de Londres es un modelo repetido con frecuencia.

Una breve ojeada a los asentamientos señoriales de segundo orden, que el crecimiento de la población y la multiplicación de las guerras locales hacen proliferar en el siglo XI, muy especialmente en las inmediaciones de los *pagi*, o antiguos condados, y de las castellanías. La prospección arqueológica, desde hace tres decenios, ha descubierto las huellas o inventariado las ruinas de un gran número de motas y torres, peraltadas sobre ellas o asentadas a sus costados: aisladas, integradas tan sólo a trancas y barrancas en un plano de encuadramiento del territorio, están expuestas de forma más regular a los peligros y se las emplea más fundamentalmente como guaridas de botín que los conjuntos señoriales.

Pero estas fortificaciones secundarias, totalmente artificiales o resultantes de un acondicionamiento de terrazas o contrafuertes cerrados, no son necesariamente lugares de residencia, ni en el Mediodía ni en el norte de Francia. Cuando, a pesar de todo, abrigan a la "familia" de un caballero, tienden a disociar la forma de habitación más privada de la torre. Es lo que ocurre en Grimbosq, en Cinglais: el punto más alto de la mota de Olivet no está ocupado por la residencia; la casa se asienta tan sólo en una corte o patio bajo y reducido, entre la torre y la parte menos vulnerable del recinto; otra corte baja, más ancha y menos defendible, acoge algunos animales domésticos y, sobre todo, sirve de palenque para los ejercicios ecuestres. La residencia, cuyo carácter aristocrático está ampliamente atestiguado por las joyas y las piezas de juego, tiene la forma de un *aula*: un espacio rectangular de 17 metros por 7-10 metros; su armazón descansa sobre un murete de piedra. La cocina está separada de ella —signo distintivo también de la vivienda noble— y, por otra parte, hay una capilla y una segunda construcción yuxtapuestas. Nos hallamos, en suma, ante el modelo reducido de un conjunto principesco o señorial: las mismas distinciones funcionales, la misma vecindad con respecto a la casa y al bastión. Son también de interés, en relación con las comarcas occitanas de la misma época (siglo XI), las indicaciones de los relatos de *Milagros de santa Fe* de Conques: tienden a presentar la torre como la guarida exclusiva de los guerreros, al tiempo que las esposas reman en una casa, *mansio*, contigua o más alejada.

El emparejamiento de la torre y la vivienda, separadas y complementarias, se nos presenta, por tanto, como el caso normal en toda la gama de las mansiones aristocráticas, moléculas palaciales y señoriales, o átomos cuyos núcleos son motas y torreones. Entonces, ¿por qué los textos confunden a veces *domus* y *turris*? Cabe entender la cuestión de varias maneras:

a) La torre es la metonimia de la mansión, si la parte prestigiosa se toma por el todo.

b) La torre es el porvenir de la casa, si el *aula* se eleva y se transforma en fortaleza progresivamente. Eso es lo que sucede con las viviendas rurales habitables en su planta baja, pero cuya concepción recuerda la de la fortaleza (Pierre Héliot, al comentar el caso de Longueil en Caux, residencia de una gran familia a comienzos del siglo XII): tipos impuros que justifican las vacilaciones de la pluma.

c) La torre, finalmente, es una parte de la casa: la que sirve de refugio en caso de peligro, desde luego, como sucede en el castillo de Loches; pero también aquella donde habita permanentemente una parte de la familia, la masculina: la torre es entonces el *aula* cuyo "apartamento" anejo está representado por la casa. Pero este caso no es general: en no pocos palacios y castillos no es otra cosa que el flanqueo militar y, sobre todo, simbólico de una casa que es preciso seguir denominando *aula*.

La impronta de la guerra sobre las mansiones de los nobles, la presión de los proyectos político-militares sobre su vida cotidiana, son muy reales, dentro y fuera de la torre. Porque el *aula*, aunque separada, participa un poco de la fortaleza. Tanto en Francia como en Inglaterra hay numerosas construcciones cuya denominación exacta siguen poniendo en duda, discutiendo y rectificando los especialistas de la arqueología.

Los grados de la incomodidad

Entre *aula* y fortaleza se roza con frecuencia la indistinción. Añádanse unos contrafuertes a la primera, tápiesele la puerta al nivel del suelo: ya tenemos una fortaleza. Ábranse unos vanos en las plantas altas de la otra o dispónganse unas escaleras en el espesor de los muros: y se la habrá emparentado con un *aula*. Aunque no deja de ser posible enunciar de una forma precisa algunos criterios de diferenciación: espesor de los muros, estrechez y dispersión de las ventanas, y acceso al piso alto muy sobreelevado, constituyen la auténtica fortaleza; el abandono del plano rectangular por un módulo cuadrado o cilíndrico y, naturalmente, el crecimiento en altura la alejan también del *aula*. Pero hay rasgos de ésta que reaparecen en la fortaleza clásica, desigual: no hay por qué vacilar en llamar *aula* a una gran sala, generalmente en el piso superior (menos expuesto) en la que se ha decidido abrir anchas y bellas ventanas "románicas" geminadas.

Las fortalezas-palacios anglo-normandas, según la denominación de Pierre Héliot, merecen con razón este nombre doble porque sus dimensiones en plano son las mismas que las de las *aulae* principescas (unos 20 metros por 13 de superficie interna) y porque, en su elevación, concentran muchas de las funciones de los conjuntos anteriormente dispersos a ras del suelo, incluyendo, por ejemplo, la capilla en el primer piso y la vivienda aneja en las plantas superiores. En estas poderosas construcciones de finales del siglo XI y del XII, la función militar dista de acapararlo todo: se trata solamente de la custodia de los accesos —concretamente de la escalera exterior, verdadero bastión denominado en ocasiones "pequeño torreón"— y de las

posiciones en lo más alto, terraza almenada a la que se accede a veces por unas escaleras independientes practicadas en la muralla. No obstante, aquí, como en cualquier vivienda pequeña o grande, cuya concepción se aproxime a la de la fortaleza, la rudeza de la vida constituye un problema.

La tendencia pesimista, en otros tiempos dominante entre los arqueólogos, hacía dudar inclusive del carácter original de algunos elementos de instalación interna: chimeneas, vaciados en los muros, letrinas… Sin embargo, excavaciones recientes tienden a contradecir semejante escepticismo; la hermosa chimenea de Doué-la-Fontaine y las de los *halls* del siglo XI, la presencia de tres hogares y de dos letrinas en el primer piso de la fortaleza primitiva (siglo XI) del castillo de Gante: he aquí otros tantos testigos de un esfuerzo precoz, al menos en las residencias de los príncipes, principales o secundarias, por mejorar el confort. En las proximidades del año 1200 aparecen conducciones de agua a los pisos, mientras que los paramentos de muro (en Gante, imitación de un hermoso aparejo de albañilería) se vuelven más elegantes. Hay, por tanto, algunos motivos para discutir lo sostenido por el autor de un bello libro sobre la arquitectura militar (1953), Raymond Ritter, que hace penetrar demasiado tarde y con cierta ingenuidad algunos rayos de la gran claridad de la Edad Media central en el interior de las torres: “A finales del siglo XII, los feudales de más categoría comienzan apenas a descubrir la horrible tristeza de las viviendas, tan mal iluminadas y aireadas, donde se apretujan con sus familias y su servidumbre en la más extraña promiscuidad[8]”.

La impresión siniestra, repitámoslo, sólo la han sentido los modernos. Y, aun cuando se denote aquí una verdadera diferencia antropológica con nuestro tiempo, ¿el término “promiscuidad” no resulta demasiado desvalorizador? Proviene de un mundo, el nuestro, en que las familias viven a veces un extraño aislamiento; y el hombre o la mujer, una horrible soledad… Sobre todo, la creencia en el refinamiento del gusto de los señores es muy arbitraria: ante todo, porque hacen aquello para lo que cuentan con medios, y, luego, porque en realidad este momento es aquel en el que vienen a vivir, cada vez más, en fortalezas o mansiones inspiradas por ellos. En Inglaterra, a finales del siglo XII, se transforma en residencias muchas fortalezas que han caducado militarmente.

Sin duda tuvieron que abrirse muchas ventanas en los muros de su residencia de Vendôme para que el conde de Anjou, Geoffroi Martel, al despertarse una mañana junto a su esposa, en 1032, pudiera abarcar con su mirada todo el paisaje de alrededor y un cielo de estrellas fugaces. Los huecos no faltan en ninguna *aula*, ni en ningún piso de la fortaleza utilizado como *aula*. Sin duda alguna el interior de las salas presenta un aspecto triste: hay pocas decoraciones murales, apenas una hilera de capiteles que sostienen elegantes columnillas y algunos paramentos que animan el relieve de las paredes —todo ello en los palacios de mayor prestancia—. Pero hay que imaginarse también las numerosas tapicerías que cubrían los muros o permitían compartimentar el espacio interior, limitando así la “promiscuidad”; y casi siempre,

todo un mobiliario, merecedor más que ahora de su nombre, puesto que se lo desplazaba de casa en casa, al hilo de aquellas idas y venidas tan normales entre parentelas principescas y señoriales. La rudeza es cierta, por tanto, pero la tristeza y el amontonamiento lo son mucho menos, como ya habrá ocasión de subrayar de nuevo más adelante, a propósito de las alcobas.

Lo inconfortable de las viviendas no es siempre tan acusado; varía por grados: según, por ejemplo, que el carácter de vivienda se marque más o menos en relación con el de baluarte y que haya o no en ella damas y damiselas; de acuerdo también con los pisos, porque los más altos se hallan, en las grandes fortalezas, mejor iluminados y sin duda mejor caldeados que las salas bajas. Finalmente, cabe pensar que en el curso de los siglos XI y XII se introdujo en las fortalezas un progreso muy gradual —por más que la creciente habitabilidad de algunas de ellas, a finales del siglo XII, se debiera principalmente al hecho… de que se las habitaba, o sea, a un brusco (aunque no irreversible) cambio de función—. De todas maneras, hay que situar con seguridad en estos años un umbral importante en la historia de la cultura material. Detengámonos un momento en él.

El cambio del final del siglo XII

Es entonces —lo ha indicado Georges Duby en su “Cuadro”— cuando los castillos, concentrándose en los puntos fuertes de la defensa, cambian de aspecto. Pero los comentaristas modernos de esta evolución se sienten perplejos. Por un lado, les parece que las preocupaciones militares no se afirmaron nunca con tanta intensidad, hasta llegar a enajenar la vida privada de los grandes: la fría geometría de los ángulos de tiro va a presidir en adelante el trazado de estas fortalezas-residencias. Por otro, tienen que constatar, como Raymond Ritter, que los acondicionamientos progresan: no se trata aún del pleno desarrollo del confort y de la alegría de vivir —esto se verá mejor en el siglo siguiente, a menos que no se haya de aguardar al “Renacimento”—, pero nos encontramos en cualquier caso con una austeridad mejorada… ¿Cómo conciliar semejantes comprobaciones? Con ellas prosigue el debate entre lo militar y lo residencial.

Un texto esclarecedor, muy preciso, relata los trabajos ordenados y financiados entre 1196 y 1206 en el castillo ancestral de Noyers (Borgoña) por el obispo Hugo de Auxerre, tutor del joven señor, sobrino suyo. Entusiasmado con el arte militar, hace de la fortaleza un todo orgánico: el torreón, en vez de ser un reducto masivo y pasivo como en la época precedente, se convierte en la cabeza activa y operativa de la defensa; ésta obliga a concentrar la atención sobre el *praesidium principale*, la parte principal de la fortaleza, cima del promontorio que domina el valle del Serein: se disponen, delante de ella, fosos defensivos y plataformas de tiro para las máquinas; de este modo el *castrum*, distinto ya del burgo sobre el que se levanta a pico, se escinde en dos mediante un muro interior. “Fuera del recinto de esta parte principal”,

prosigue el biógrafo, "construyó un palacio de gran belleza que completaba su defensa: grata residencia señorial, que decoró con numerosos ornamentos y con gusto. Hizo unas galerías subterráneas que conducían de las bodegas —instaladas bajo el torreón— al palacio situado más abajo, a fin de que, para procurarse vino y otros víveres, no fuera necesario entrar en la parte principal de la fortaleza ni salir al exterior (…) Además, equipó de manera notable la parte principal de la fortaleza con armas, máquinas de guerra y otros ingenios necesarios para la defensa. Adquirió, por una elevada suma, las casas de los caballeros y las otras casas que estaban dentro del recinto de la fortaleza superior e hizo retrocesión de su propiedad en favor de su sobrino: de este modo, tanto en esta parte de la fortaleza como en el cuerpo de habitaciones del palacio, como medida de prudencia, la presencia de quienes acudiesen a ver al señor en su palacio situado fuera del recinto de la parte principal de la fortaleza no corría el riesgo de suscitar sospechas y, a consecuencia de la exclusión de cualquier extraño en periodo de peligro, el señor del castillo no tenía por qué dejar entrar a nadie en el interior del recinto superior, si no estaba plenamente seguro de su fidelidad (…)**[9]**".

La ejemplaridad de esta operación es tal que en mi opinión pueden encontrarse en ella casi todos los aspectos del cambio de la segunda mitad del siglo XII.

1.º Desde el caso meridional y precoz de Carcassona (hacia 1130, sin torreón) hasta las superproducciones septentrionales de Château-Gaillard (en torno a 1190) y de Coucy (hacia 1230) se integran cada vez mejor torreón, torres y murallas en un sistema defensivo único. El propósito estratégico domina, también aquí. Pero el "palacio", residencia normal de los señores, y no del todo desprovisto de valor militar, se halla un tanto al abrigo de este imperio de la balística. Del mismo modo, en Château-Gaillard, la "mansión" de Ricardo Corazón de León se halla situada fuera y por debajo de la ciudadela. Residencia y bastión, como en la época anterior, son a la vez complementarios, comunicantes entre sí y totalmente distintos. Y el progreso de las técnicas de construcción sirve tanto a la una como al otro.

2.º El obispo Hugo, de hecho, decora suntuosamente el palacio: de modo que no van a parar al equipamiento militar todos los fondos disponibles. Fuerza y *suntuosidad* han de ser mostrados y exaltados igualmente.

3.º Los caballeros del castillo de Noyers venden sus casas de la "parte principal", interna en adelante. Se les ha debido de inducir a semejante transacción con tanta mayor facilidad cuanto que la tendencia habitual en las castellanías por esta época se dirige hacia la desintegración de este grupo dominante: dejan de residir y de estar de guarnición en el castillo mayor, al precio eventualmente de una tasa de reemplazo de la guardia o del *estage* (permanencia), y van a vivir a sus tierras, inaugurando así la segunda etapa del señorío banal. La convivialidad en el castillo de la primera, un tanto ficticia y conflictiva, deja una huella de nostalgia, a finales del siglo XII, en algunos poetas; y justifica, en este caso como en otros, el estrechamiento y reducción de la familia del señor.

4.º Al mismo tiempo, hacen su aparición una cierta cerrazón moral y física y un clima de suspicacia creciente ante cualquiera. Sin duda que hubo demasiadas fortalezas entregadas por la astucia y la traición de visitantes decididos. Relata Orderico Vital cómo en 1141 se apoderaron Ranulf de Chester y Guillaume de Roumare de la fortaleza real de Lincoln, estratégica entre todas: enviaron a sus esposas de visita ante la señora del castellano y se presentaron ellos mismos en la zona más privada, en el corazón del edificio, ¡con el pretexto de reprenderlas! Asimismo, hay más de un milagro de santo en favor de cautivos que explica un rasgo sociológico de las *familiae* antiguas: la barahúnda, la multiplicidad de gente que entra y sale, a la que no se puede prestar continuamente atención. Por contraste, se hace más patente el deseo de seguridad de los señores feudales del siglo XIII.

Queda en pie el hecho de que no hay castillo, ni cofre, que se hallen al abrigo de la traición y la sorpresa. ¿Por qué entonces la nobleza del siglo XIII se encierra en sí misma cada vez más? Son el fantasma de la inseguridad y el del orgullo, en un siglo en que la paz ha mejorado y la monarquía se ha fortalecido: dos hipótesis plausibles para una aproximación clínica a los “grandes feudales”.

Pero, en todo caso, no es una contradicción tener en cuenta durante el mismo tiempo, o sea, en torno al año 1200, un acrecentamiento concomitante de las posibilidades militares para hacer frente a asedios mucho más eficaces —y de las capacidades residenciales— con el fin de asegurar un tren de vida y un confort superiores, bien en construcciones vecinas, o bien en las mismas. Todo ello participa efectivamente de un mismo progreso. Dos observaciones pueden precisar y concretar esta misma idea:

1.º En Gante, hacia 1178, el conde Felipe de Flandes remodela su castillo: restringe la superficie utilizada, para mejor aislarlo y defenderlo mediante los fosos del Liève; instala dos grandes salas superpuestas en lo alto de un torreón desigual de 26 metros por 10 y concentra en torno de ellas dos viviendas contiguas. El proceso de integración de los elementos hasta entonces informalmente dispuestos es, por consiguiente, paralelo al que impone la racionalidad de los ingenieros en materia de defensa; en este caso se volvió evidentemente necesario a causa de la falta de espacio, ¿pero, ya que no la consecuencia, no sería al menos la ocasión de un ordenamiento más estricto de la mansión? A partir del inicio de la tendencia a la transformación de la residencia en fortaleza, ¿no permiten acaso los pisos superiores una vigilancia y una jerarquización más cómodas de los habitantes?

2.º Lo que es válido para la ordenación de conjunto puede verificarse también en los rasgos de detalle. Se empieza a construir, en el siglo XII, corredores acodados o angulares, en la mira de tiro de las troneras e interrumpidos por obstáculos, de forma que si el enemigo se atreviera a franquear la estrecha puerta de la fortaleza no estuviese en situación sin más ni más de poder invadirla, o incendiar el conjunto. Pero estos nuevos esquemas, ¿no son los mismos que Lambert de Ardres describe instalados en el armazón del castillo de Guines, *diversoria* (“peraltes”) en los que

esos seres al aire libre, los caballeros y las doncellas, descubren la cortesía en los recodos deliciosos de las estancias de Dédalo? En donde el arte de modular los matices de la vida privada progresa rápidamente, de creerse al testimonio de la literatura.

Proponemos aquí la conclusión, bastante optimista, de que el siglo XIII ha aprendido a dominar mejor *a la vez* la exigencia militar y la exigencia residencial. Sus fortalezas son más habitables y mejor defendibles. Si uno se siente más seguro, ¿no es normal que se meta en gastos de mejora de las instalaciones?

El tiempo de las casas fuertes

A finales del siglo XII, los caballeros de Noyers, como los de Coucy y de numerosas castellanías francesas, dejan de residir en los grandes castillos. Ya con anterioridad no pasaban en ellos más que una parte del tiempo, divididos como se hallaban entre éstos y sus casas rurales. Es una época en que se ve prosperar a los pequeños señoríos de segundo orden, o ficciones de señoríos… Una vez vulgarizado, el término *dominus* se aplicará en adelante a señores de aldea, una decena de hidalgüelos por castellanía, y ya no al dueño único del gran castillo. Ahora bien, quien aspira a ser *dominus* tiene que reforzar el prestigio de su *domus*, dotarla de una elevación y de un foso para poner bien de relieve su exención de noble, de una torre para apoyar su título de señor, y levantarla, asimismo, con mucha más consistencia. La proliferación de las casas fuertes o fortificadas, a partir del siglo XIII, llama la atención de los arqueólogos actuales, dedicados a repertoriarlas, a datarlas con precisión y, mediante las excavaciones, a restituirles su aspecto —como han hecho con respecto a Borgoña Jean-Marie Pesez y Françoise Piponnier—. Ya no se trata, como en el siglo XI, de una brutal prolongación de la guerra privada sino, al contrario, en un reino pacificado, de una erupción (¿compensatoria?) de pretensiones aristocráticas.

La historia de las residencias de campo señoriales, entre los siglos XI y XIII, es mucho menos conocida que la de los grandes castillos. Pero sigue, no obstante, progresando gracias a numerosas campañas de excavaciones, de las que aquí sólo van a utilizarse algunas. ¿Cabe ya entrever, también en este particular, un umbral de la evolución o una brusca transformación por los años 1180-1200, con la aparición de nuevos señores?

En tal nivel, el problema no está tanto en identificar las defensas como en distinguir efectivamente la casa del pequeño noble de la de los campesinos. Desde el siglo XI hasta el XV, en definitiva es siempre el mobiliario, armas y piezas de juego en particular, lo que sirve para demostrar el carácter aristocrático de la vivienda, mientras que las instalaciones y el aspecto de las habitaciones son de una gran rusticidad.

En Colletière, en el Delfinado, unos caballeros se habían instalado, antes de 1030, en una zona marginal para vigilar un sector fronterizo, y vivían también de la caza, la pesca y la cría de ganado. Una empalizada delimitaba un área de 1500 metros cuadrados, clausura de un espacio privado de acuerdo con la mentalidad de la alta Edad Media más que verdadera defensa. Se habían levantado allí numerosas grandes casas, cuyos vestigios han sido sacados a la luz por Michel Colardelle y su equipo; la inmersión en el lago de Paladru ha preservado la legibilidad de los suelos. En cada una de ellas hay un sector norte, frecuentado por los animales domésticos, que se distingue de un sector meridional, soleado y exclusivamente residencial, en el que se hacía algo que era mucho más que vigilar y descansar, y mucho mejor que trabajar, puesto que las piezas de juego y los instrumentos musicales atestiguan una vida cultural elaborada y una participación activa en la economía de cambio. La siguiente etapa del equipamiento regional fue la instalación de las motas. Sus inmediaciones son menos ricas en vestigios de habitación.

Ciertos objetos de hierro, de los que carecen los campesinos vecinos, peones de chaquete, piezas de ajedrez y dados de juego, singularizan la vivienda de Andone (actualmente departamento de Charente), estudiada por André Debord: se trata, en este caso, de un asentamiento antiguo, de hacia 975, que se encuentra ocupado de nuevo convertido en un pequeño castillo, en un *castrum*. Del mismo modo, el mobiliario de la casa señorial de Rubercy, en Bessin, entre mediados del siglo XII y comienzos del XIII, constituido por herraduras, llaves de arcones, flechas, tirantes de ballestas, sonajeros infantiles, conteras de fundas de espada, pendientes en bronce dorado, dados de juego y peones de chaquete, evoca con toda claridad, como advierte Claude Lorren, una “posibilidad de entretenimientos que sólo cabe hallar en ambientes aristocráticos”. La casa misma, rectangular, no se distingue apenas, en una primera etapa (1150-1190), con su suelo de tierra apisonada y sus hogares a ras del suelo, de una vivienda plebeya; e incluso tampoco las instalaciones del segundo periodo de ocupación, tendentes a la compartimentación del interior entre sala, alcoba y cocina (que no está separada de la construcción), suponen, en resumidas cuentas, una mejora notable.

En Rubercy, como en Borgoña, lo que identifica a la casa fuerte es su instalación un poco al margen de la aldea, sobre una plataforma rectangular, llana y poco elevada —por tanto, completamente distinta de la mota de antaño—, construida con la tierra extraída de la excavación de los fosos, o *terreaux*, que aíslan su área. La torre, a su vez, es únicamente el apéndice prestigioso, utilizado o no de forma residencial, de una vivienda principal muy rústica: emparejamiento que en el fondo reproduce muy bien la situación de los castillos más grandes descrita más arriba.

La casa de la pequeña aristocracia ha de ponerse, por tanto, en relación al mismo tiempo con la del común —de la que sólo se separa por el emplazamiento, una cierta amplitud, y la riqueza y la variedad de su mobiliario— y con la de la alta nobleza de poder y decoro reales, cuyo prestigio trata de apropiarse. Si los años 1200 son

importantes en su historia, ello es debido a que, por una parte, se encuentra en la vanguardia del progreso material de la pobre vivienda rural, y a que, por otra, es entonces cuando franquea, con mayor o menor decisión, el umbral de la honorabilidad. ¿Cómo resumir, en efecto, el destino típico de una familia de propietarios de rango caballeresco? Su casa había comenzado siendo un centro de explotación agrícola, el núcleo de un pequeño "dominio", una *curtis*; se quiere luego hacer de ella un pequeño *castrum*, aunque los poderes principescos o castellanos (de los señores de los grandes castillos) tratan constantemente de oponerse a ello: tensión persistente durante los siglos XI y XII, con avatares alternos según se esté en fase de "anarquía" (favorable a los pequeños hidalgos) o de "orden" (establecido por reacción de los más fuertes). Hacia 1200, un compromiso inédito —la feudalización de las tierras, contra la adquisición de los títulos y las torres— permitió inaugurar el tiempo de las casas fuertes: a las de los pequeños caballeros, condes y señores les añadieron por otra parte y opusieron virtualmente las suyas propias, fortificando sus casales.

La quinta, meridional o nórdica, es en Francia el teatro de las mismas tensiones: el *steen* de los patricios de Brujas o Gante, ya impresionantes en tiempos de Galbert por su piso alto sobre la bodega (con un plano de *aula*), con sus capacidades de resistencia a mano armada y de almacenamiento de arcones sigue aspirando a aumentar de tamaño, y el castillo de Gante, en la forma en que el conde Felipe le dio mayor altura en 1178, no es quizá sino una réplica a los arrogantes torreones de los burgueses enriquecidos; la casa solariega meridional, con la misma concepción, es también el origen de la torre gentilicia, o su vecina. Aquí, como en el campo, la historia de las formas de habitación de los notables no es, en el fondo, sino un capítulo de la de los poderes.

Residencia o fortificación, ¿se trataba de un verdadero dilema? Si los dispositivos militares del gran castillo y de la casa fuerte están hechos sobre todo para impresionar, y si los acondicionamientos de las viviendas aspiran principalmente a acentuar y ampliar su ostentación, entonces es que la defensa, lo mismo que la vida privada, se enajenan ambas en nombre de otra cosa, que habrá que llamar prestigio, apariencia, y que contribuye vigorosamente a la institución imaginaria de la sociedad. Comprobación que es válida también cuando se atiende al interior de las viviendas, a la forma en que se confunden, se distinguen y se disponen, en todas estas casas, la "sala" y la "alcoba".

La sala y la alcoba

Dejemos, por tanto, el problema en cierto modo externo y sintético y vengamos al análisis de las articulaciones internas de las viviendas. En este segundo desarrollo se

acudirá menos directamente a la arqueología: son los textos, la utilización opuesta o confundida de ciertas palabras, lo que nos va a decir más cosas sobre el curso de la vida, los desplazamientos, las reuniones y las situaciones de retraimiento, que unas salas vacías cuya finalidad no se ve patente; se tratará, por ello, únicamente de verificar que el ordenamiento revelado por las fuentes escritas pueda efectivamente encajar en los marcos materiales conservados o reconstruidos. Por no tomar en cuenta más que estos últimos, los historiadores del arte y los arqueólogos de otras épocas se dejaron arrastrar a dar por supuesto demasiadas cosas en función de sus propias reacciones de modernos. No será inútil comprobar, con uno o dos ejemplos, en qué se equivocaba semejante modo de ver las cosas.

Suposiciones

Los eruditos austeros, irreprochables en el estudio de lo que habían constituido como objeto científico (por ejemplo, las preocupaciones militares de los arquitectos de castillos o las mismas técnicas de la construcción), convertían en otros tiempos la vida privada de las damas y los grandes barones en ocasión de efectos de estilo y de sugestiones ideológicas. Así, el gran Émile Mâle, emocionado como muchos de sus contemporáneos (1917) por el "héroe de nuestras epopeyas, el soldado de nuestras cruzadas", se proponía establecer, en un estilo sobrio y, sin embargo, vibrante, la unidad orgánica entre el marco severo y reducido de la fortaleza y el carácter de sus habitantes. "Aquella ruda mansión hizo posible el feudalismo. Contribuyó a sus defectos: el desdén, el orgullo del hombre que no tiene iguales a su alrededor; pero le proporcionó también más de una virtud: el amor por la tradición y las antiguas costumbres, el profundo sentimiento de la familia. Allí no hay ya, como en la villa galo-romana, un gineceo, un triclinium de verano, un triclinium de invierno, termas, galerías, y un buen número de habitaciones en las que uno puede aislarse: no hay más que una sala. El padre, la madre y los hijos viven juntos a todas las horas del día, apretados unos contra otros, a veces bajo la amenaza del peligro. En aquella sala sombría no podía por menos de haber una atmósfera cálida de afecto. Sobre todo, la mujer salió ganando con aquella vida tan austera: se convirtió en la reina de la casa (…)[10]".

Es fácil la crítica de este pasaje, en el que el arte se ha reducido a la nada. Está sembrado de suposiciones arbitrarias: que el marido vive permanentemente con su mujer y que educan por sí mismos a sus hijos, que la proximidad crea siempre el afecto y nunca la insoportabilidad, que el castillo es un refugio y no una base de ataques, etc. De hecho, la familia conyugal, católica y burguesa, de los lectores de León Gautier se ha trasplantado aquí pura y simplemente a la sociedad feudal. También resulta demasiado artificial dar a entender la unidad entre la decoración (tal como Mâle la interpreta) y la sociabilidad: parece preferible el análisis de las relaciones dialécticas y aleatorias entre los hombres y su marco de vida; y demasiado

simple oponer la Antigüedad a la Edad Media como el mundo del refinamiento y del abandono al de la simplicidad pura y dura: habrá que renunciar totalmente a semejante modo de ver las cosas. En cuanto al reinado de la mujer, ¿cómo no adivinar sus límites y su ambigüedad?

A pesar de todo, y aunque se olvida también de colocar a la servidumbre, servil e importuna, en torno de su familia ideal y de mencionar los compartimentos internos entre las distintas piezas mediante tabiques ligeros, tiene razón Émile Mâle en dos puntos importantes: el ordenamiento de la familia en torno de unos cónyuges dominantes, de una pareja de amos, y la posibilidad que éstos tienen de estar durante el día y de dormir por la noche en el mismo espacio. ¿Pero no tienen también uno y otro sus respectivos lugares de retraimiento? ¿Y no tienen los restantes miembros de la familia, hijos, huéspedes y sirvientes, sus respectivos cuartos?

Los comentaristas de una fortaleza de varios pisos no dejan de hablar de “sala” abajo y de “alcoba” arriba, teniendo, por tanto, a la vista, a medida que se va ascendiendo en el cuerpo de la torre una gradación hacia lo más privado, lo más enclaustrado, lo más femenino. En suma, se habría pasado sin dificultad del orden horizontal de los antiguos palacios (*aula* y apartamientos contiguos) a la disposición vertical de los nuevos castillos. Esta visión de las cosas parece natural, y aquí no se trata de desmentirla, sino de matizarla. ¿Cómo no advertir, por ejemplo, que las habitaciones altas de los castillos, iluminadas y espaciosas, son más aptas que el resto para la recepción de solemnidad? Porque la sala y la alcoba no son de hecho espacios estrictamente antagonistas en los que se hallaría dividida, como la casa moderna, la vivienda “feudal”; no son sino lo que los hombres y las mujeres que las habitan quieren hacer de ellas. Ellos y ellas se encargan de modular finamente sus usos; y de ello dan pruebas, si se presta atención, ciertas ambigüedades de lenguaje.

La sala confundida con la alcoba

Si se recorren los textos de los siglos XI y XII se experimenta a veces la sorpresa de encontrar, a propósito de una auténtica *aula* (que comprende una pieza grande levantada sobre una bodega), el término *camera*: en Brujas, la sala del conde y la casa de Berturf, en 1127, se denominan, una y otra, *camera*. Asimismo, en la torre de Castelpers, de acuerdo con el relato de los *Milagros de santa Fe*, un prisionero consigue subir desde su calabozo al piso alto, la *herilis camera*: la atraviesa discretamente y, como da al exterior, le basta con saltar por una ventana para llevar a feliz término su evasión. Tampoco queda ya ninguna duda sobre la casa, o “torre de madera”, del señor Aubry en La Cour-Marigny (Orleanesado, mediados del siglo XI): allí era donde “hablaba, comía y descansaba por la noche” con su *familia*. Finalmente, la “famosa” descripción de la vivienda de Ardres, construida con un armazón de madera hacia 1120, muestra el conjunto ordenado en torno de una *herilis camera*, “vasta cámara en que dormían el señor y su mujer”, y los arqueólogos no han

podido encontrar en los aledaños de este lugar ninguna huella de un *aula* distinta: la pieza de recepción debía de ser aquella misma. Por otra parte, tratándose de los servicios domésticos de los más altos príncipes, hay denominaciones cuya ambivalencia llama la atención: por ejemplo, con respecto al camarero ducal de Normandía, "primero de mi *aula* y de mi *camera*" (siglo XII).

¿Cómo es posible que se confundan así sala y alcoba?

1.º El estudio de las amplias salas de palacios muestra la posibilidad de una separación interna, mediante tabiques de madera, entre un espacio de recepción, de superficie mayor, y un espacio más reducido como cuarto de dormir. Así, en Troyes, en el palacio de los condes de Champagne, hallamos esta disposición en 1177: de un lado, hay un estrado adosado al muro desde donde el príncipe preside los banquetes, dominando a los comensales sentados a dos grandes mesas de acuerdo con el eje longitudinal de la pieza; de otro, se halla el *thalamus comitis*, "lecho" o "alcoba" conyugal.

2.º Se advierte también que en cada una de las plantas de un castillo la gran pieza puede ser a la vez sala y alcoba, dividirse al menos en dos partes. La literatura del siglo XIII describe exactamente las cosas: en Kamaalot, en *La muerte del rey Arturo*, tienen lugar a la vez dos banquetes distintos: el del rey, en la gran sala, y el de la reina Ginebra, en su cámara, donde se sientan a la mesa Gauvain y los suyos, así como toda una tropa, servidos y sometidos por la señora. El texto no precisa si esta cámara es un piso o un local contiguo a la "sala"; no importa: lo mismo si nos encontramos en una ordenación horizontal que en una vertical, hay sin duda una progresión en el grado de familiaridad cuando se penetra en los aposentos de Ginebra —que puede impedir la entrada en su habitación a un amante en desgracia— sin que las funciones de la "alcoba" difieran mucho de las de la "sala" de su real esposo, sede de la corte en completa formación.

3.º. Los precisos testimonios recogidos por Guillaume de Saint-Pathus, confesor de la reina Margarita, sobre los hábitos privados de san Luis durante los veinte últimos años de su vida muestran bien a las claras los círculos concéntricos que constituyen la esfera de lo privado. Cada uno de ellos se define por el carácter y la importancia del entorno real. El rey tiene junto a sí compañeros más o menos familiares: uno de sus capellanes es "*mout privé*", Joinville es "bastante privado", caballero de alta alcurnia que no puede servir a su señor en la esfera privada. El ámbito más secreto es el guardarropa, aislado en el interior de la alcoba: allí duerme Luis IX, velado por un solo servidor, allí es donde reza en total recogimiento, donde lava los pies a tres pobres, sustrayendo a las miradas ajenas este acto de piedad absolutamente personal; y allí oculta también su cuerpo, si es cierto que un chambelán, en veinte años de servicio, no ha logrado ver su pierna más arriba del muslo. La "alcoba" en cambio es un espacio mucho más amplio, que ofrece incluso la posibilidad de llevar a cabo actos casi públicos: recepción de dieciséis pobres, o tocar sus escrófulas. A su mesa, ante un gran fuego, Luis IX puede recibir caballeros, al

tiempo que su entorno más modesto e íntimo come aparte en el guardarropa. Finalmente, tal “alcoba” no se distingue demasiado de la “sala”, salvo por una menor capacidad de recepción: la diferencia entre una y otra es de grado en la “privanza”, no de naturaleza; como no está clara la diferencia entre ayudas de cámara y sirvientes de la sala. El conjunto constituye la casa del rey, cuyo papel político no es desdeñable: sino una realidad sociológica finamente articulada, que se desplaza de castillo en castillo. En París, en Vincennes, en Compiègne, en Noyon, en Normandía y en otras provincias, se instala sucesivamente en sitios diferentes (aunque no de traza opuesta) sin cambiar de estructura. Diversidad de las residencias del rey, como de las del “Padre”; pero unidad y estabilidad fundamentales de su casa.

A partir de finales del siglo XII se ofrece cada vez con mayor frecuencia la posibilidad de disponer de una sala y de dos recintos distintos: eso es lo que sucede en el castillo de Gante, donde la primera se halla en el torreón central, elevado y reforzado; mientras los otros dos se sitúan a uno y otro lado, en sendos saledizos del edificio. Sin duda destinados a alojar por separado a hombres y mujeres de la corte. Asimismo, la literatura cortés —de la que en estos ambientes tanto se gustaba— muestra a veces una sala desde la que se accede a uno o dos “aposentos”: se trata del corazón de toda gran residencia del siglo XIII.

¿Es algo efectivamente nuevo? ¿Una separación inédita del gineceo? El análisis atento de los *Milagros de santa Fe* demuestra a juicio de Pierre Bonnassie que la *herilis camera* de Castelpers, donde se halla el señor con sus “familiares”, no es sino la cámara de los guerreros y de sus concubinas, aquellas rameras cuya frecuentación tanto les reprochan a los tiranos del año 1100 los cronistas monásticos; mientras tanto, las esposas y los hijos pequeños viven aparte: hay, por tanto, una clara bipartición de la sociedad doméstica. Atención: hay que leer bien las expresiones *cum familia* y *cum familiaribus* a fin de atribuirle al término “familia” su sentido medieval… Lo que distingue a los grandes conjuntos beneficiarios del progreso del siglo XII es sin duda tan sólo el hecho de haber ofrecido a las mujeres una alcoba más atrayente, con aspecto de sala.

Así pues, la oposición pertinente, en el lenguaje de la época, no se da tanto entre sala y alcoba como entre una pieza central de la casa o del piso, una sala/alcoba, y las habitaciones reducidas dispuestas en torno o al lado de ella, entre un singular y un plural. Semejante recinto, con su núcleo y sus alvéolos, constituye indudablemente el átomo de la vida privada feudal.

La pieza principal en oposición a las alcobas

En Angers, hacia 1140, se distingue “el *aula* del conde y todas las cámaras”; en su palacio de Yvré, el obispo de Le Mans, antes de 1125, dispone de un “aula de piedra, con alcobas y una bodega”. Está sobre todo la descripción de Lambert de Ardres, que opone la alcoba residencial a las *diversoria* en las que se alojan, junto al

fuego y las mujeres, los niños y los enfermos, y que nos ofrece el modelo indudable de la organización doméstica. Pierre Héliot recuerda, por ejemplo, la frecuente aplicación de la “fórmula de Ardres” en los castillos ingleses del siglo XII (concretamente en Rising y Bamburgh): cada planta puede dividirse, mediante ligeros tabiques, en dos, tres, cuatro y hasta seis piezas[11].

Y, una vez más, es la novela la que nos revela mejor, bajo la coloración del sueño, las idas y venidas cotidianas de hombres y mujeres. Perceval se acerca a Beaurepaire (“Bellorefugio”), un palacio de techos de pizarra; una doncella lo divisa desde una ventana de la sala. Asciende los peldaños de una escalera majestuosa y descubre aquella misma sala, ancha y espaciosa, de techo esculpido. Se sienta sobre el lecho, cubierto con colcha de seda; allí, contempla junto a Blanchefleur, la joven dueña del lugar, a dos caballeros canosos que la asisten en sus apariciones públicas; y se sirve el almuerzo. Subrayémoslo de paso: si la sala puede tomarse por alcoba, ello se debe a que el lecho central que en ella se encuentra puede servir para la ostentación y para el encuentro, tanto o más que para el descanso nocturno. Porque, más adelante, se tiene la impresión de que cada uno se ha dirigido a su alcoba particular; y, sirviéndose sin duda de uno de esos corredores excusados que los arquitectos saben construir tan bien en lo sucesivo, Blanchefleur va a reunirse (¿a escondidas?) con quien habrá de ser en adelante su “amigo”, al precio de algunas lágrimas, de una dulce noche casta y tierna, y de la promesa de una hazaña guerrera.

En el castillo del Rey Pescador, algunas páginas más adelante, Perceval admira una sala situada delante de una torre cuadrada. En su interior encuentra, en su centro, al hombre valiente que yace armado desde los pies a la cabeza, ante un gran fuego y al abrigo de cuatro columnas de bronce macizo. Durante el almuerzo, ve pasar el cortejo del Grial: criados y damiselas que transportan y ofrecen a las miradas, y a las eventuales preguntas, la lanza, los candelabros y los platos preciosos; armas resplandecientes y rutilante orfebrería que salen de una cámara para entrar en otra después de un recorrido procesional por la sala. Imagen creíble, sin excesivo misterio, de los tesoros que encierran los cofres, en el fondo de la casa, y que se exhibe con ocasión de la llegada de huéspedes señalados.

Iniciada por Chrétien de Troyes, la literatura novelesca se enriquece durante el siglo XIII —al tiempo que se transforma— con la densidad de la prosa. Nos hace ver, a la vez que la consistencia de los linajes, la posibilidad de conversaciones privadas y de monólogos individuales. En *La muerte del rey Arturo*, apartes y confidencias transcurren bien junto a las ventanas de la sala de Kamaalot —sólo que entonces se las puede espiar y sorprender—, o bien en el secreto de las alcobas: el rey conduce a la suya a sus sobrinos para escuchar de ellos la denuncia de los amores adúlteros de la reina con Lancelot, con todas las puertas cuidadosamente cerradas. Danielle Régnier-Bohler ha puesto de relieve, más atrás, la función de estos “ardides del secreto”. De hecho se los puede situar sin dificultad en el marco hoy día austero y sin alma de las salas abovedadas de los grandes castillos.

Así pues, aunque arrastrado por el torbellino de una gran parentela, cualquiera podía encontrar un sitio en estas viviendas: en los palacios, en los castillos y hasta en las simples casas nobles de la Edad Media central existió una forma original de vida privada. Inútil insistir en calificarla en relación con la nuestra, en sus diferencias o como un lejano preludio. Émile Mâle proyectaba sobre ella ideales o realidades de su propio tiempo; permítaseme subrayar que la descripción de la convivialidad, hecha en este libro por Georges Duby y presidida por la preocupación de una antropología fundamental, se sitúa mucho mejor en los esquemas trazados que la arqueología descrita. En concreto, es fácil identificar, desde Castelpers a Gante, los recintos vecinos y distintos que abrigan esas dos partes de la familia, masculina y femenina, que se contemplan mutuamente, fascinadas y asustadas, que ocasionalmente se juntan y furtivamente se interpenetran. Si bien, después de todo, poco importa el plano preciso de los distintos espacios, puesto que la estructura de las "casas" es suficientemente independiente de las variaciones topográficas internas.

En cuanto a la "horrible tristeza", dejemos de creer en ella. Son muchos los textos que nos invitan, por el contrario, a destacar el gusto "bárbaro" de la aristocracia laica —cuya misma sociología, ya ha quedado dicho a propósito del linaje, prolonga en no pocos aspectos la de la alta Edad Media— por los adornos corporales, preferidos a las decoraciones murales, y por los objetos de metal discordante, más transportables que las obras maestras esculpidas en piedra. A lo más, cabría decir que pretendió aunar estos dos registros, el objetal y el monumental, sin renunciar al uno por el otro. En el castillo de su hermana Morgana, el rey Arturo penetra sucesivamente, desde una hermosa sala en la que permanecen unas gentes ricamente vestidas, iluminada por el resplandor enrojecedor de los velones y decorada además por los escudos colgados de los muros y las sederías suspendidas, hasta una cámara donde le aguarda una vajilla suntuosa, de oro y plata, y luego en otra, vecina, que llenan los todopoderosos acordes de una rica música, y luego por fin en una última… Pero, se dirá, ¿qué otra cosa es todo esto sino las figuraciones de un sueño? En absoluto. Es únicamente la amplificación de lo que unos fragmentos "positivos" permiten discernir. Ellos nos autorizan a representar la fiesta extraña y familiar. Con ella sí que se puede soñar.

D. B.

Siglos XIV y XV

El hogar, la familia, la casa

En la Francia de finales de la Edad Media, cuando los poderes, con propósitos principalmente fiscales, emprendían el censo de la población, la operación sólo

excepcionalmente se llevaba a cabo cabeza por cabeza, casa por casa, o incluso cabeza de familia por cabeza de familia, sino hogar por hogar, fuego por fuego. Noción tradicional por lo demás, que sería muy imprudente considerar como una pura y simple invención de la Edad Media cristiana. Horacio habla ya en una de sus *Epístolas* de una “pequeña propiedad”, de un “caserío” con cinco fuegos *(agellus habitatus quinque focis)*. Y, en el siglo XI, el políptico de Irminon hace mención en numerosas ocasiones de *villae* provistas cada una de ellas de sus respectivos fuegos u hogares *(foci)*, los unos libres, los otros serviles. Sin embargo, el término parece haberse extendido sobre todo a partir del siglo XII (con, por ejemplo, la aparición en Normandía de un nuevo impuesto, destinado a un brillante porvenir, el fogaje —*focagium*— al que se hallaba obligado cada hogar), hasta hacerse usual, a menos entre todos aquellos que se preocupaban de demografía, hasta finales del siglo XVIII. Étienne Boileau, en el *Libro de los oficios* (mediados del siglo XIII), prescribe que “nadie puede tomar aprendiz si no tiene jefatura de casa, es a saber fuego y lugar”. “Tener fuego y lugar, encender fuego y tener residencia en una heredad”; expresiones como éstas, además de otras, se hallan ampliamente atestiguadas a finales de la Edad Media.

Había otros términos que, subsidiariamente, les hacían competencia. Así, sobre todo en el Mediodía, la *beluge*, o *belugue* (etimológicamente: la candela o la chispa). A fin de poder emprender el asedio de una fortaleza vemos cómo las gentes de los tres Estados del país de Agenais le prometen al conde de Armagnac “por cada *belugue* una moneda de oro *(mouton)*”. Por la misma época, de mediados del siglo XV, se conmina a un personaje “a hacer la visita de los fuegos *(feux)* y hogares *(beluges)* de todo el país de Auvergne”.

La palabra *ménage* (menaje, casa), de uso menos frecuente, tiene el mismo significado, como lo demuestra este pasaje de un documento borgoñón de 1375: “Hacer pesquisas e inventario de los fuegos y menajes *(mesnaiges)* de todos los habitantes”.

Se encuentra también, sobre todo en el vocabulario del este de Francia, la palabra *conduit*, probablemente en el sentido de conducto o tiro de una chimenea: “Diez conductos o menajes, cada conducto o menaje con tres personas”. “Treinta y seis conductos que tienen fuego en la dicha ciudad” (Documentos del siglo XIV concernientes a la ciudad de Bar-le-Duc y el Barrois).

Desde hace mucho tiempo, los historiadores, los de la población pero también los de la familia, se han preguntado sobre el contenido del hogar o fuego. Ciertamente, todo el mundo está de acuerdo en admitir que había hogares ricos y hogares pobres, hogares mendicantes, hogares de *menus* (pequeños) y hogares de *gros* (grandes). Pero por término medio, y si *el fuerte cuenta tanto como el débil*, ¿cuántos individuos por hogar, familia, conducto o *beluge*?

Es una pregunta que ya se hacía Voltaire. En el artículo “Población” del *Diccionario filosófico* critica a un autor que reducía uniformemente cada hogar o

fuego a tres personas: “En virtud del cálculo que he hecho en todas las tierras donde he estado y en esta misma donde vivo, cuento cuatro personas y media por hogar”.

Si bien no deja de ser plausible, la cifra mantenida por Voltaire no se podría aplicar sin más ni más a los siglos XIV y XV. Lo que a pesar de todo cabe admitir es que el hogar correspondía por aquella época, e incluso sin duda mucho antes, esencialmente a la familia nuclear, estricta, conyugal, que no comprendía más que el padre, la madre y los hijos hasta su matrimonio o emancipación.

Un ejemplo excepcional nos lo proporciona el *catasto* florentino de 1427. Este documento sin igual enumera en efecto 59 770 familias que agrupan a 246 210 personas. Un termino medio, por tanto, de 4,42 personas por hogar, con una sensible diferencia entre las ciudades —en las que la media es de 3,91 personas— y el campo, donde se eleva a 4,47. Como puede suponerse, se trata de un término medio que encubre, aunque no más que en nuestros días, una enorme disparidad.

En un hogar de aquella época no puede excluirse de forma absoluta la presencia de ascendientes o de colaterales: sobrino, sobrina, hermano o hermana, tía, o abuelo. Así, por ejemplo, en 1422, en la parroquia de San Pedro, en Reims, donde un 23% de los hogares se encuentran en este caso. En 1409, mediante acta debidamente registrada ante notario en Ruán, Juan le Monnier y Juana, su mujer, se *someten* a Tassin le Monnier, su hijo, y a Perrette la Monnière, su nuera, con todos sus bienes, sin retener ninguno, a condición de que se les cubran “todas sus necesidades de bebida, comida, sostenimiento, vestido, fuego, lecho y casa, en forma aceptable y suficiente”. Dispondrán, en particular, durante toda su vida, de veinte dineros torneses por semana “a fin de tener pan o lo que quieran”, un galón de cerveza cada día, carne suficiente en sus días, y en los de vigilia “las viandas que haya en casa, arenques, huevos o cualquier otra cosa”. El domingo se señalará con un almuerzo más copioso, que incluirá entre otros alimentos un paté de cinco dineros torneses. En compañía de su hijo menor, Jehannin, podrán permanecer “en la alcoba alta o cuarto de atrás”, provisto de chimenea y en la pieza de al lado: se beneficiarán asimismo de una especie de pequeño apartamento, caldeado o caldeable, más o menos independiente, mientras que las comidas se tomarán en común; Tassin invitará por su parte a su padre diciéndole cada vez: “Señor, venid a sentaros”. El padre será también el primero que se siente y el último en levantarse “si así le place”. Algunos textos revelan, por ejemplo en el señorío de Choiseul a finales del siglo XV, que los hijos adultos “no tienen casa, pero siguen estando en la de sus padres o parientes”.

Muy en particular, hay partes de Francia en las que un fuego u hogar puede corresponder perfectamente a una familia ampliada, de tipo patriarcal, o a la asociación de dos cuñados, o de dos hermanos, casados ambos, que lo ponen todo en común, su fuerza de trabajo, su riqueza, sus reservas, con el fin de vivir de un mismo *pote y fuego*, en una misma casa de campo o en un mismo domicilio *(hôtel). Bibendo unum vinum, comedendo unum panem*, dicen los contratos en latín refrendados ante notario a fin de establecer el *affreramentum*, el hermanamiento, la fratria, la

comunidad. O bien, a su vez, se trata simplemente de dos amigos, no ligados en absoluto por la sangre, que se asocian de forma duradera, “para un solo pan, vino, víveres, vituallas y alimentación”. Comportamientos semejantes, que han existido por lo menos desde el siglo XII hasta el XIX, conocen un remozamiento favorable bastante sorprendente a finales de la Edad Media, tal vez a causa de las dificultades cotidianas. La ampliación del hogar fue una de las respuestas de la Francia meridional y montañosa a la gran depresión demográfica provocada por las mortandades, a la inseguridad difusa que suscitó la guerra de los Cien Años y a la laboriosa reconstrucción agraria que permitió el retorno de la paz.

Tampoco la Francia del norte ignoró del todo semejante tendencia: Juan Merrey, labrador, muere en Choiseul (Alto Marne) poco después de Pascua de 1494; deja una viuda, la cual sostiene todavía una casa en 1500, y cuenta al menos con dos hijos. Uno de ellos, llamado Juan, va a instalarse a una aldea vecina de Saint-Rémy, en 1494; y allí sigue aún en 1502. El otro, Nicolás, es cabeza de familia en Choiseul en Pascua de 1496. “Aquí, tres hogares reemplazan en menos de dos años al que tenía su padre en vida” (Hélène Olland). Lo mismo ocurre en la Francia del oeste: Carnac, en 1475, contaba con 173 hogares: de este total, 131 puede calificarse como núcleos familiares (una pareja con sus hijos), y 42 como familias ampliadas (entre las que hay un hogar con 19 personas) (J. Gallet).

Pero, a pesar de todo, no hay cuidado de que vayamos a exagerar la amplitud del fenómeno. Diversos documentos, y en particular los testamentos, sugieren en efecto la existencia de una mayoría de hogares más bien pequeños durante el periodo de 1350-1450, o sea, cuando la esperanza de vida era la más débil y la natalidad menos elevada. Por el contrario, a comienzos del siglo XIV y de nuevo a finales del XV, un número superior de niños, al sobrevivir a la vez por las mismas fechas, pudo representar un aumento en el hogar de una a dos unidades. Naturalmente, se trata de términos medios, porque, cuando las fuentes lo autorizan, se advierte que en grupos suficientemente amplios de hogares los efectivos van de 1 a 12 personas, e incluso aún más: el récord, para la Toscana de 1427, es la casa de Lorenzo di Jacopo, en el extrarradio de Florencia, que abriga a dos familias conyugales: 47 personas distribuidas en cuatro generaciones.

Volviendo al espacio francés, en 1306, en Axat, burgo del departamento actual del Aude, un hogar corresponde por término medio a 4,9 personas, y, ese mismo año, en la aldea de Caramanly (Pirineos Orientales), a 5,6. En Reims, en 1422, un hogar equivale a 3,6 personas en la parroquia de San Pedro y a 3,8 en la de San Hilario. Dos barrios de Ypres, en 1412, tienen respectivamente 3,4 y 3,2 personas en cada hogar, y, en 1437, 3,7 y 3,6. En Carpentras, en 1473, durante una fase de plena recuperación demográfica, el promedio asciende a 5,1, y en Ypres, en 1491, a 4,3.

No basta con haber dejado establecida la absoluta preponderancia en el final de la Edad Media de hogares en definitiva modestos, o bastante modestos. Todavía es preciso averiguar si a cada uno de tales hogares les correspondía un tipo de

habitación netamente distinto, individualizado, digamos una casa. Porque abundan los ejemplos, en particular en la nobleza mediana y en la alta de propietarios de numerosas residencias, mansiones, castillos, incluso casas urbanas que no siempre se hallaban alquiladas todas ellas y que, por tanto, permanecían vacías al menos una parte del año. Bien es verdad que, con mucha frecuencia, estas residencias no se hallaban totalmente desocupadas, ya que había un gerente, un portero, un conserje, o mejor un castellano o un capitán que aseguraba mientras tanto la protección y vigilancia de las fincas. La crisis demográfica trajo también consigo el abandono de numerosas casas, lo mismo en las ciudades amuralladas que en el campo llano: estas deserciones provocan enseguida una sensible degradación, a veces irremediable, del patrimonio mobiliario y las casas así entregadas a las inclemencias del tiempo y al pillaje no tardaban en transformarse en auténticas ruinas.

A la inversa, especialmente en los centros urbanos que se mantuvieron más activos, se dejan observar huellas de superpoblación. Se piensa como es natural en el caso de París, hasta comienzos del siglo XV, con sus alojamientos reducidos a una o dos piezas, sus inquilinos de pisos, sus patios atestados de *tugurios,* de *cabañas* y de cobertizos. Algunas ciudades como Lyon e incluso Cambrai conocieron fenómenos análogos de hacinamiento, que se tradujeron en la fragmentación de inmuebles de renta entre distintos inquilinos cada uno de los cuales se contentaba, por la fuerza de las cosas, con un mínimo de espacio. En las ciudades bretonas, “a medida que nos acercamos a las postrimerías del siglo XV, se diría que el hacinamiento se ha acentuado. En cualquier caso, los rentistas y las declaraciones dejan constancia las más de las veces de la presencia de dos y hasta de tres personas bajo un mismo techo, y una situación así exige el acondicionamiento de buhardillas *(galetas),* o tabucos *(solliers, estaiges, estres),* hasta dos o tres, bajo los tejados” (Jean-Pierre Leguay).

En Chambery, a fines del siglo XIV, se cuentan dos o tres hogares o fuegos por casa, lo que equivale tal vez a 3000 habitantes por 306 casas censadas.

Es difícil establecer un balance de población entre las casas que acogen varios hogares, en sentido propio o figurado, y las construcciones unas veces simplemente desembarazadas de elementos adventicios o parasitarios, y otras abandonadas, transformadas en terrenos baldíos en los que se instala a sus anchas la vegetación silvestre, o donde un reducido montón de piedras y tejas, y algunos postes aquí o allá son lo único que recuerda el edificio de antes. Y después de todo, ¿por qué la presencia de emplazamientos vacíos habría de ser incompatible con una sobrecarga de población en las casas vecinas todavía en pie? Aunque sigue siendo cierto que en muchas aldeas, así como en muchas ciudades, puede admitirse como una regla la equivalencia entre un hogar y una casa (cualesquiera que fuesen las dimensiones del uno y de la otra). En Rennes, por ejemplo, a mediados del siglo XV, en una de las parroquias, 453 casas alojan a 460 contribuyentes, 189 de los cuales son propietarios y 271 inquilinos.

En Porrentruy, por los años 1518-1520, 251 cabezas de familia ocupan 280 casas y graneros. La ciudad de Montbéliard, a mediados del siglo XVI, contaba con 375 edificios (de los que 82 eran dependencias: graneros y establos); pues bien, en las paradas de armas se hallaban presentes por aquel entonces 267 burgueses y habitantes en general. "Lo que quiere decir que la casa montbeliardesa no acogía por término medio más que una familia" (Pierre Pégeot).

Desde este punto de vista, podrá considerarse como muy representativa la casa de la comarca de Reims de finales de la Edad Media, con su piso único coronado por un granero bajo el tejado y, al mismo tiempo, su débil capacidad domiciliaria. Ciertamente, en la vieja ciudad arzobispal, hay casas que siguen alojando más de un hogar con cierta frecuencia, pero ello se debe a que "junto al domicilio principal ofrecen una o dos habitaciones de alquiler" (Pierre Desportes). O bien se trata de que acogen temporalmente parientes o amigos que acuden a refugiarse *intra muros* porque amenaza la guerra. Por excepción, algunas viviendas se han visto repartidas igualitariamente entre dos herederos. Situaciones a decir verdad excepcionales o provisionales. Durante la Edad Media, las posibilidades de albergue de la casa de la comarca de Reims son de cuatro o cinco personas, o sea, una familia. Únicamente más tarde, a finales del Antiguo Régimen y durante el siglo XIX, evolucionará la situación, bien a causa de la superpoblación, de la pauperización, bien en razón de profundas modificaciones en el acondicionamiento interior (número de pisos, etc.): se alcanzará entonces corrientemente la cifra de 7 y hasta de 10 personas por casa. Del mismo modo, en Tours, en los años 1836-1840, dentro del recinto del siglo XIV, 1750 casas acogen 4511 familias o 13 939 personas: 3 cabezas por hogar y 2,5 hogares por casa.

También existen finalmente ejemplos de casas rurales con más de un hogar. Así, una de las casas de Dracy, en Borgoña, quedó según todas las apariencias dividida en dos a comienzos del siglo XIV. En algunas aldeas lorenesas, a finales del siglo XV, hay inquilinos de una parte de la casa a los que denomina "camareros", mientras que su presencia provoca complejos problemas de servidumbre, ya que era preciso que tuvieran a su vez acceso al pozo, al granero, al establo y al área de trilla.

Fincas, propiedades, espacios cerrados

Hacia 1460, en un texto célebre, el *Debate de los heraldos de armas de Francia e Inglaterra*, el heraldo de Inglaterra emprende la alabanza de las *magníficas monterías* de su reino: "Porque hay tantas fincas que es una maravilla, llenas de animales de caza como ciervos, cabras y venados en abundancia".

El heraldo de Francia le replica: "Desde luego, señor heraldo, hacéis muy bien en alabar las fincas que hay en Inglaterra; pero os ruego que me digáis si tenéis tantas

fincas y de tan gran magnificencia como las de Francia: por ejemplo, el parque del bosque de Vincennes, el parque de Lesignan, el de Hesdin y tantos otros (el manuscrito añade al margen, en este punto: han de nombrarse todos los parques cerrados con muro que se puedan encontrar en Francia) que están cerrados con altos muros como ciudades amuralladas. Y que son parques para reyes y príncipes. Bien es verdad que tenéis también en Inglaterra muchos parques, pero sólo están cerrados con un pequeño foso, una valla o una empalizada, como lo están en Francia los viñedos y los pastos, con la excepción del parque de Wyndesore; y en efecto no son más que fincas de aldea. De manera que no hay porqué hacer de ello tan grandes alabanzas”.

Pasaje seguramente polémico, pero que no deja de proporcionar ciertas referencias que permiten caracterizar el paisaje del campo francés a finales de la Edad Media. Eran sin duda alguna mayoritarias las regiones en las que las tierras, especialmente las de labor, se hallaban delimitadas en forma precaria por simples lindes, fáciles de hacer desaparecer o desplazar, como también por un riachuelo, una senda, un árbol aislado, una peña o cualquier otro accidente natural. En la bailía de Senlis, a comienzos del siglo XVI, la propiedad de la audiencia de Cugny se halla circunscrita alternativamente por el paraje conocido como el *boschet de Fourches*, un gran tilo, una callejuela, una zanja, una fuente, un mojón plantado a la orilla de un camino, y luego otro mojón. Por lo demás, allí donde estaba en vigor el régimen de tierras comunales llegaba un momento, en el curso del ciclo agrario, por lo general después de la cosecha, en que se interrumpía durante un cierto tiempo la apropiación privada de los campos. Por otra parte, no pocas sociedades campesinas tenían sus “comunales”, sus derechos de uso colectivos sobre un prado, un bosque o un barbecho. En la aldea y fuera de ella no dejaba de haber espacios considerados públicos: pensemos en los caminos *(carreria publica, caminus publicus)*, en las fuentes, en las grandes vías de agua, pero también en las plazas donde se celebraba el mercado y se reunía el ganado. Añadamos que la trágica despoblación de los siglos XIV y XV tuvo como corolario la multiplicación de los baldíos, de las tierras *a riés, hermes et vagues*, con toda la apariencia de un *no man’s land*, de “despoblados”, aun cuando la reconstrucción agrícola animosamente emprendida a partir de los años 1450 había de poner de manifiesto que los límites de las propiedades, de los señoríos, de las parroquias y de las tenencias campesinas distaban mucho de haberse olvidado por completo y que, dicho en otros términos, la “memoria agraria” había logrado sobrevivir como había podido.

No es menos cierto que no sólo el régimen de la propiedad (o de la explotación) privada era ampliamente dominante, sino que además se traducía en una tendencia al cerramiento tanto de las fincas extensas como de algunas parcelas. Así lo comprueban ciertas miniaturas, planos y vistas panorámicas (al menos a partir del siglo XVI), algunos relatos de viajeros y sobre todo innumerables actas en que aparecen tales prácticas. Cercas, propiedades tapiadas, perfectamente tangibles, estaban allí para guiar el trabajo de agrimensores y medidores y para materializar

sobre el terreno las pesquisas de los especialistas encargados de redactar las listas de censatarios y terratenientes. Con semejante voluntad de ocupación *(saisine)*, el dueño del suelo, cualesquiera que fuesen su título o su condición jurídica, pretendía circunscribir un espacio especialmente productivo y valioso, en el que su vida privada y la de su familia podrían desenvolverse a salvo de las miradas ajenas, y sus reservas, sus bienes muebles, sus instrumentos agrícolas y su ganado estarían, en circunstancias normales, totalmente a buen recaudo. Protegerse de los extraños y de los vecinos, alejar los animales salvajes, que precisamente reaparecieron al final de la Edad Media, pero también los animales domésticos que andaban sueltos sin vigilancia. Antes de las cosechas, los propios campos se hallaban rodeados de cercas temporales, mientras que los guardianes *(messiers)* hacían la ronda, a veces de día y de noche. En Flandes, el *bock de vylls* designa un delito que consiste en abrir una brecha en los cercados de la aldea durante el tiempo de las labores y las cosechas. Los terruños medievales se hallaban separados entre sí por *defens*, o sea, por espacios a la vez jurídicamente prohibidos y materialmente aislados. Hacia 1460, un gran señor checo, Léo de Rozmital, se sintió sorprendido, al recorrer Bretaña, del gran número de muretes de piedra, los *murgiers*, que cercaban los campos: “de esta forma los campesinos no necesitan quedarse junto a sus rebaños mientras pastan, ni vigilarlos, y los rebaños no pueden perjudicar las tierras de sus vecinos”.

Había regiones, como Anjou, donde la explotación, más agrupada, más reducida, era también más fácil de vallar. “Todas las descripciones lo atestiguan. El cerramiento no era resultado exclusivo del deseo de protección; materializaba también la toma de posesión; era en cierto modo su definición jurídica. No se debe, por tanto, al azar que el derecho consuetudinario anjevino trate del mismo en el capítulo sobre la propiedad. Tallados en grandes bloques yuxtapuestos subrayados por los caminos, dominios señoriales y tenencias campesinas formaban una especie de puzzle parcelario de amplias mallas que englobaban en un solo término las tierras, los prados, las landas y los bosques.” (Michel Le Mené). Un ejemplo entre otros muchos: el albergue y el cortijo del Grand Thorigné comprendían “dos casas coronadas de chimeneas, cubiertas de tejas, portillos, jardín, grandes manchas de bosque intacto, tierras, prados, pastos y arbolado, con vallados y tapias alrededor”.

En Bretaña, la palabra *parc* podía designar vastos conjuntos patrimoniales, a veces cotos de caza, explotaciones agrícolas, bosques, tierras de esparcimiento y de cría de ganado. Así, por ejemplo, el “parque del duque”, cerca de Morlaix, y los de Vannes, Lesneven y Rhuys. En cuanto al parque o gran finca de Châteaulin donde se hacía una distinción entre el gran dominio y el pequeño, es posible que correspondiera a una antigua reserva y a sus arrendamientos (Jean-Pierre Leguay).

En las regiones de *openfield*, por el contrario, las parcelas pertenecientes a un mismo propietario rural se hallaban por lo general esparcidas a través de los diferentes barrios, añojales o rincones de un territorio. Pero de todas maneras, a medida que uno se aproximaba a una aglomeración rural, veía multiplicarse las

cercas, de piedra o de madera viva o muerta —setos o estacadas— que delimitaban una viña o un prado, un cañamar o un salcedal, un huerto o un pomar, un cierro o una *boille* (jardín), un *casal* (casa) o un *maine* (vivienda), un jardín o una *verchère* (terreno acotado). "Los franceses", dice Brunetto Latini, "saben hacer praderías, vergeles y pomares alrededor de sus viviendas mejor que cualquier otra gente".

En su propia escala, los señores laicos y eclesiásticos procuraban igualmente, por prestigio, o bien para su provecho y distracción, delimitar en sus propiedades espacios más restringidos a fin de subrayar así su dominio y afirmar su derecho de propiedad. Vigilantes de todo tipo y guardas forestales estaban encargados de alejar a los intrusos de sus bosques y de hacer fructificar un capital considerado como particularmente precioso. Y los cotos, permanentes o temporales, favorecían la salvaguarda y la proliferación de la caza menor. Había no pocos castillos con su gran patio y su corral, éste de destino más utilitario, o sea, netamente agrícola. Tampoco había ninguna mansión noble sin su "jardín de placer" (la expresión está documentada a finales del siglo XV), lo que no quiere decir que no predominaran en él las hortalizas y los árboles frutales. El vergel celosamente cerrado, *hortus conclusus*, con su muro a veces *bataillé* (almenado), su fuente decorada, sus emparrados, sus pérgolas, sus *coignarts* (sotos) de árboles, su naturaleza domesticada, amansada, recortada en pequeños cuadros, sus bancos y sus galerías: de acuerdo con el testimonio de la literatura y de la iconografía, era el lugar por excelencia del descanso, del regocijo, de las canciones y de las confidencias, de los amores abiertos o discretos, de los debates y las diversiones, pero también el símbolo de la Virgen y de la virginidad y la figura del paraíso perdido, al abrigo de los tumultos y los peligros que perturban sin cesar el mundo exterior (Élisabeth Zadoura-Río).

Una "vista general", que data de 1481, del monasterio femenino de Saint-Antoine-des-Champs, cercano a París, muestra, en su factura torpe pero precisa, la yuxtaposición, dentro de la clausura, de un bosquecillo, de varios estanques, viveros, patios, vergeles y jardín, y, más allá, de un corral, a su vez rodeado por construcciones de granja.

Cristina de Pisan nos ha dejado el relato en verso de la visita que hizo en 1400 al insigne priorato de San Luis de Poissy, donde su hija era religiosa dominica. Se nos enumeran una tras otra las edificaciones de este monasterio, tanto más reputado cuanto que acogía también, por aquella época, a una hija de Carlos VI. Retengamos de momento que hasta los patios se han recorrido. Se nos invita a admirar sus dimensiones, así como el enlosado de que están recubiertos: "Así anduvimos por todas partes/ Y atravesamos grandes patios/ Anchos y largos más que un canal/ Donde había grandes depósitos de leña,/ Bien pavimentados y hermosos para todos los recorridos".

Más lejos, está el jardín, el otro *muy dulce paraíso, todo él de altos muros rodeado*, donde crecen más de ciento cuarenta árboles frutales, así como también un

hermoso recinto donde retozan gamos, liebres, conejos y cabras salvajes, y en fin, dos viveros ricos en peces.

Patio, jardín, vivero, estanque, parque: al final de la Edad Media, un castillo como es debido ha de abarcar toda la serie. Así lo subraya, no sin envidia y bromas, el *Sueño verdadero* en su descripción del *hermoso castillo* de Marcoussis, reedificado suntuosamente por aquel advenedizo de primera magnitud que fue Juan de Montagu, gran mayordomo de Carlos VI: “Se trata de un placentero y deleitable lugar./ Todo él, tanto lo viejo como lo nuevo,/ Está cercado por muros, así como por fosos de agua”.

Un siglo más tarde, el castillo de Gaillon, orgullosa construcción del arzobispo de Ruán, el cardenal Georges de Amboise, entonces principal consejero de Luis XII, no se queda atrás. Esta vez, la descripción que de él nos ha dejado Antonio de Beatis, capellán y secretario del cardenal Luis de Aragón, comienza por el exterior, es decir, por el parque, dos leguas de circuito, cerrado por una espesa y alta muralla, que abraza igualmente el jardín del castillo. Este parque es tanto más notable cuanto que comprende zonas boscosas y zonas descubiertas, pequeños pabellones, sin duda destinados a hacer un alto en ellos, durante las cacerías y, por supuesto, toda clase de caza. En cuanto al jardín, de forma cuadrada, encierra a su vez cuadros más pequeños rodeados de verjas de madera pintadas de verde. Tiene incluso una pajarera y una vasta pradera. Sólo después de haber admirado tales maravillas accede el visitante a las dos galerías que preceden al castillo.

Los parques reales no tenían nada que envidiar a semejantes realizaciones. El del bosque de Vincennes, mencionado, como ya se ha dicho, en el *Debate de los heraldos de armas*, lo es igualmente en el diario de la embajada florentina cerca de Luis XI (1461-1462), que nos proporciona sus dimensiones —no menos de cuatro millas de contorno—, y en el poema, evidentemente contemporáneo, de Antoine Astesan: “Cerca se extiende un bosque magnífico, del que, según me parece, el castillo deriva su nombre, y que se halla entreverado de praderas de abundantes sotos y rodeado por una muralla continua. Se le llama vulgarmente el parque, y recuerdo haber visto uno parecido cerca del castillo de Pavía. Este parque se subdivide en su interior en numerosas zonas, para reserva, en una, de los jabalíes de amenazadoras defensas, en otra, de los tímidos gamos, o los ciervos de poderosa cornamenta, y en otras de las liebres veloces y las cabras salvajes. Se encuentra también tal cantidad de conejos que a veces llegan a verse por millares. De forma que en este bosque puede disfrutarse de todos los placeres de la caza”.

Espacios urbanos

Si la manía de cerrarlo todo, verdadero *habitus* de la mentalidad medieval nacido tal vez de un profundo sentimiento de inseguridad (que desde luego un conjunto de

circunstancias vino a justificar y reforzar ampliamente en la Francia de la guerra de los Cien Años), se hallaba muy extendida en el mundo rural, no lo estaba menos en el medio urbano, puesto que una de las características de la ciudad era precisamente la de hallarse confinada por unas puertas y una muralla. Advirtamos, no obstante, que, incluso en Francia, hubo auténticas e innegables ciudades que sólo en fecha tardía se beneficiaron de una muralla, y que los suburbios abiertos, vulnerables, subsistieron o se crearon así, especialmente en la prolongación o vecindad de las vías de acceso. Por lo demás, cuando parecía que el peligro se había alejado y que la paz retornaba, no pocas ciudades, por simples razones de economía, tenían tendencia a descuidar sus baluartes que, consiguientemente, se trasformaban enseguida en coladores…

Pero es posible que el rasgo primordial de la ciudad medieval y de sus relaciones con el espacio resida en la relativa escasez de lugares y construcciones de carácter público. Sin duda se consideraba que las calles y las plazas dependían de los poderes, municipales, señoriales o reales. Y sin duda tampoco se desconocían los procedimientos de expropiación, mediante una indemnización, por motivos de interés general. Pero se tiene la impresión, a pesar de todo, de que el dominio público era reducido, incluso residual, y que por añadidura se hallaba regularmente amenazado por las usurpaciones de los particulares. Usurpaciones discretas porque eran ilícitas, por más que en ocasiones se hallaran legalizadas por un acta oficial. En 1437, maestre Jacques Jouvenel se queja a Carlos VII de las culpables actividades a que se entregaban, muy cerca de su residencia, en la Isla de la Cité, en París, algunas *“muchachitas de placer”* instaladas en *“numerosas casitas”*. Pues bien, a estas casitas se accedía por una “callejuela y vía pública denominada Glatigny”, por lo demás muy estrecha, porque “la dicha callejuela no era lugar por el que pudieran pasar caballos ni carros”, y en absoluto indispensable para la “cosa pública”, puesto que había otras calles paralelas que aseguraban con más comodidad la circulación por el barrio. Rindiéndose a estas interesadas explicaciones, Carlos VII, con el fin de tener un gesto para con un miembro de una gran familia que le había sido perfecta y permanentemente fiel durante todo el tiempo de las *divisiones*, autorizó la incorporación de la callejuela de Clatigny a la propiedad de Jacques Jouvenel. Como reza la carta real, “la dicha callejuela que era vía pública hemos reducido y reducimos a cosa privada en beneficio del dicho maestre Jacques Jouvenel y de los suyos”.

Entre 1439 y 1447, en Saint-Flour, un proceso enfrentó a los cónsules y habitantes de la *cité* y a los canónigos de la colegiata de Notre-Dame. El objeto del litigio era una pequeña calle de cuatro a cinco pies de largo (de 1,20 metros a 1,50), que atravesaba el cementerio del cabildo y daba acceso, de día y de noche, a un horno común. El cabildo pretendía prohibir el tránsito, que les molestaba, clausurando el cementerio. Por el contrario, el municipio de Saint-Flour sostenía no sólo que la vía era común, sino además que en el país de Auvergne los cementerios eran “plazas públicas” y que, por tanto, no había lugar para ninguna prohibición.

Un dominio público recortado, fragmentado: simple manifestación, en la topografía urbana, de la debilidad persistente del Estado en sus medios, sus recursos y sus ambiciones.

Bastará aquí con evocar la singular estrechez de las calles, hasta el punto de que una que tuviera seis o siete metros de ancho llamaba la atención por sus dimensiones, la sinuosidad de los trazados, la cantidad de corrales y callejones sin salida, lo exiguo de los cruces, lo raro de las perspectivas y los espacios desahogados, y el atasco permanente de las calzadas. En las ciudades bretonas del siglo XV, "muchas calles equivalen a auténticos pasillos, ensombrecidos por los saledizos de las casas" (Jean-Pierre Leguay).

Sin embargo, el pintoresco embrollo de las ciudades medievales, con el laberinto de sus recodos y callejas, la abundancia de sus pasadizos abovedados, la pendiente intempestiva de sus rampas, no era algo que se considerase necesariamente como un marco natural y en el que se vivía sin más. La gente se acomodaba a él, por la fuerza de las cosas, tal vez se veía en él una protección contra las intemperies o contra los instrusos de todo tipo. Pero distintos indicios nos sugieren que muchos, sobre todo los dirigentes, anhelaban una mejora y deploraban los múltiples inconvenientes nacidos de un crecimiento espontáneo o suscitados por ciertas iniciativas privadas. Las ciudades nuevas del siglo XIII, planificadas por las autoridades responsables, muestran calles sensiblemente más anchas, hasta de once metros, por ejemplo, en la *magna carreyra* de Libourne, plazas espaciosas y una cuadrícula geométrica de vías rectilíneas. Las raras operaciones de urbanismo llevadas a cabo a finales de la Edad Media atestiguan a su vez un innegable sentido del espacio y la armonía. Lo mismo se diga de las miniaturas que pretenden representar la ciudad ideal. Cuando una ciudad tenía la suerte de poseer una plaza de bellas dimensiones se esforzaba por conservarla resistiendo a los apetitos de los promotores y "vendedores de lotes" y, en caso de necesidad, revalorizándola. La mirada de los viajeros expresa en ocasiones lo que se podía apreciar en una ciudad. Así, Antonio de Beatis, a propósito de Malinas: "Soberbia ciudad, enorme y muy fortificada. En ninguna otra parte habíamos podido advertir calles más espaciosas y más elegantes. Están pavimentadas con piedras pequeñas, y los lados se inclinan con una ligera pendiente, de tal suerte que el agua y el barro corren perfectamente. Ante la iglesia, que es muy bella, hay una plaza muy larga y más ancha que el Campo dei fiori de Roma, pavimentada toda ella igual que las calles. La ciudad se halla atravesada por un gran número de canales cuyas aguas siguen el movimiento del océano".

En 1484, la ciudad de Troyes, deseosa de obtener del rey la sucesión de las ferias de Lyon, que acababan de verse abolidas, se presenta, sin demasiada modestia, como una "hermosa y gran ciudad bien construida y dotada de bellas y grandes calles anchas y espaciosas, con hermosas plazas y mercados públicos adecuados para ferias y actividades comerciales".

En diversos sitios, durante el siglo XV más que durante el XIV, se promulgaron ordenanzas y reglamentos municipales con vistas a favorecer las necesidades comunitarias en los terrenos de la higiene pública, la circulación de personas y mercancías, y la seguridad tanto de los individuos como de los inmuebles. A este respecto, Francia iba más bien a remolque, siguiendo con lentitud y sin demasiado entusiasmo un ejemplo venido de fuera. Pero al menos no dejó de empezar a sentirse una cierta evolución de las mentalidades, lo mismo si se explica por una degradación de la situación, hasta el punto de que se imponía la adopción de medidas, que por el advenimiento de calamidades inéditas, como la peste, o por la emergencia de un auténtico espíritu municipal, cuyo depositario era la "corporación", con su voluntad de controlar mejor el espacio público y aun de imponer al espacio privado un mínimum de exigencias. Un poco por todas partes los ediles se reúnen y deliberan. Poseen sin duda medios financieros menos reducidos que en el pasado, disponen de un personal algo más numeroso para procurar la aplicación de sus decisiones. Bien es verdad que los poderes que tienen en sus manos los ejercen de acuerdo con sus intereses y los de su entorno; pero no se excluye que se sientan igualmente responsables con respecto al conjunto de sus administrados y más aún ante la ciudad cuya administración reivindican, no sin orgullo.

Pero sobre todo sería una visión muy parcial de las cosas considerar el urbanismo medieval sólo bajo su aspecto público. Se sabe en efecto que las iglesias y las comunidades religiosas no sólo eran muy numerosas en la mayor parte de las ciudades, sino también que poseían en ellas cantidad de edificios (entre los mejor construidos) y que disponían asimismo de espacios no edificados a veces considerables. Los bienes de manos muertas eran bienes urbanos tanto como rurales. Había cabildos catedralicios y de colegiatas, monasterios de antigua fundación, y conventos surgidos en el siglo XIII o más tarde, que se reservaban así el uso, a veces exclusivo, de patios, claustros y jardines. Sin contar los cementerios, en ocasiones aislados, tal el de los Inocentes en París, pero con mayor frecuencia adosados a una iglesia parroquial: morada de los muertos y de los vivos, según la fórmula clásica. Más aún: en muchas ciudades, la mayoría de las casas estaban provistas, por su parte trasera, no sólo de un patio donde se llevaban a cabo actividades profesionales o domésticas, sino de un jardín o huertecillo. Ni siquiera el urbanismo meridional, más restringido, ignoraba totalmente este fenómeno. El catastro más antiguo de Arlés señala la presencia de un jardín en las Arenas. El arzobispo de Arlés tenía el suyo en su *cité*, igual que el papa en Aviñón (jardín de Benedicto XII, vergel de Urbano V). Por muchos más motivos, los jardines abundaban en toda la Francia del norte y del oeste. Y distaban mucho de haber sido relegados todos ellos fuera de las murallas a una especie de suburbio de huertas. Porque lo cierto es que buscaban con predilección la sombra de las murallas, del lado de dentro. Las zonas en apariencia más densamente construidas abrigaban a su vez algunos jardines, disimulados por altos muros o por el frente continuo de las casas. En Besançon, por el contrario, en el

espacio rodeado por el amplio codo del Doubs, una serie de fincas, en ocasiones dedicadas a viñedos y pertenecientes a establecimientos religiosos, constituían islotes de verdura al margen de los inmuebles de habitación. En Reims, en 1328, un censo, por otra parte incompleto puesto que omite todos o parte de los bienes de la Iglesia, menciona en la ciudad 18 casas con jardines adosados y 28 jardines independientes y, en las aldeas circundantes, 39 y 70 respectivamente.

Y, sin embargo, por estrecha, ruidosa y maloliente que fuese, la calle conservaba su fuerza de atracción. Porque representaba la comunicación en todos los sentidos del término, la distracción y la actividad. La vida. Las casas orientaban por lo general hacia ella sus fachadas más cuidadas, las más ornamentadas de “motivos amables”, sus huecos más anchos y, como es natural, sus rótulos, así como las puertas de sus talleres. Las habitaciones más apreciadas daban a la calle, y no al patio, en particular la del “jefe de la casa” y de su mujer, como dan a entender algunos inventarios. “A la inversa que en las ciudades de Oriente, cuya estructura de colmena invita al clan, al grupo étnico o confesional a vivir replegado en sí mismo”, en las buenas ciudades de Occidente de finales de la Edad Media, todo “empuja hacia la calle a los miembros de una sociedad urbana extravertida” (Bernard Chevalier).

La casa rural

Volvamos a la casa rural y tratemos ahora de examinarla desde el punto de vista —bastante difícil de aprehender— de su espacio social. Aquí son posibles diversas aproximaciones a la cuestión. Podemos empezar por preguntarnos, partiendo de un pasado reciente, si las variedades regionales presentadas por la casa “tradicional”, en función de su modo de construcción, de los usos profesionales y sociales, de los materiales disponibles, del clima, etcétera, se remontan efectivamente a la Edad Media. ¿Había ya allí, dicho en otros términos, por aquella época, una prefiguración de la granja del país de Caux, del chalé alpino, del bloque de viviendas propio de ciertas provincias del Mediodía? Los autores no vacilan en tomar partido. Escuchemos, por ejemplo, a Jean Dolfuss: “Salvo en los materiales, las construcciones urbanas, infinitamente diversas por sus destinos y concepciones, ostentan mucho más la marca de las épocas que la huella de las ubicaciones; al contrario, las casas rurales directamente sometidas al marco y a las condiciones geográficas oponen su estabilidad y sus características locales a las transformaciones de la historia y a las influencias extrañas, y son sobre todo ellas las que, de provincia en provincia, componen el cuadro más original de las formas de habitación francesa”. “Así pues”, prosigue, “todo hace suponer que, apegada a la misma tierra y utilizando los mismos materiales, la casa rural actual debe de ser, en no pocos casos, análoga a la forma de habitación de los campos en las primeras edades”. De este modo, la casa

rural, hija de su terruño más que de su tiempo, habría atravesado los siglos como un inmutable reflejo del orden eterno del mundo campesino. Más prudente, Jean-Marie Pesez se inclina en sus estimaciones a pensar que “las oposiciones esenciales no parecen ser las que separan las categorías sociales sino las que definen las áreas económicas y culturales, Francia del norte y Francia del Mediodía, por ejemplo”.

Cabe admitir, en efecto, que la vivienda rural corresponde poco o mucho al régimen de las distintas tierras así como a las condiciones económicas y técnicas de la agricultura. El auge o la declinación de la cría de ganado, de la viticultura, del castaño o del gusano de seda, la introducción de un sistema de riego, la especialización eventual en tal tipo de producción, todo esto no ha podido dejar de influir sobre la disposición de las edificaciones tipo “granja”. “En ellas no hay nada calculado para el bienestar o lo superfluo, todo está dispuesto para el trabajo agrícola”. La observación de Albert Demangeon concerniente a la casa rural del siglo XIX en Picardía, considerada como un instrumento, como un útil de trabajo, puede aplicarse igualmente al periodo medieval. Entonces los monopolios señoriales del horno, del molino, del lagar, llevaron consigo la construcción de otros tantos edificios, a disposición, bajo ciertas condiciones, de la comunidad, pero, a la inversa, impidieron que cada explotación tuviera, para su propio uso, un lagar, un horno y un molino propios. Y si, a lo largo del tiempo, el molino siguió siendo una edificación especializada, en cambio la disgregación y luego la abolición del feudalismo (en el sentido que el siglo de la Ilustración daba a esta palabra) tuvieron como contrapartida una multiplicación de los hornos e incluso de los lagares privados. Por otra parte, que una casa se vea habitada por un propietario, por el arrendatario perpetuo de un señor, por un granjero, por un aparcero o por alguien sometido al derecho de mano muerta no deja de tener consecuencias lo mismo para su mantenimiento que para su configuración.

Tampoco se puede perder de vista el entorno de una casa rural. Puede que se trate de alquerías aisladas o de viviendas enmarcadas entre otras dos casas medianeras de explotaciones diseminadas en el fondo de un valle o bien, por el contrario, agrupadas en una cota para formar un *castrum* con aspecto de fortaleza: no sólo las soluciones son múltiples, sino que explican y condicionan parcialmente el plano y la estructura de cada vivienda, tomada por separado.

Una casa puede, por otra parte, hallarse destinada a una mujer sola, a una familia nuclear, o a un “patriarca” provisto de una numerosa descendencia: cabe suponer, si no una adecuación perfecta, al menos una cierta relación entre sus dimensiones y el número de personas (y de animales) que puedan vivir en ella.

En fin, hay casas destinadas a cortijeros *(cottiers)* al borde de la miseria, a simples jornaleros con pocos útiles de trabajo y menos animales, o a campesinos ricos que disponen de varios equipos de labor, y que tienen que entrojar heno y paja en grandes cantidades y alojar a numerosa servidumbre doméstica. El aspecto de una casa rural dependerá evidentemente del poder económico de su ocupante.

En medio de la gran variedad de casas rurales de la Edad Media hay un tipo sobre todo caracterizado con toda claridad, el de la “casa larga” *(longa domus)*, llamada en ocasiones casa mixta, “que abriga bajo el mismo techo y en los dos extremos opuestos de la construcción, de un lado a las personas y del otro unas cuantas cabezas de ganado. Estas dos categorías de ocupantes disponen de uno o dos accesos comunes. En este último caso, éstos se disponen con frecuencia el uno frente al otro hacia el centro o en medio de los lados más largos” (Robert Fossier).

Un documento de 1314, referente a la región de Forez, evoca, por ejemplo, un *hospitium* que comprende bajo un mismo techo la pieza principal en el centro, con hogar y horno, a uno de los extremos una alcoba, bodega, al otro un establo, y, encima del conjunto, un henil.

La casa larga, según se admite hoy día, estuvo ampliamente difundida a todo lo ancho de la Europa occidental. Más adelante, habría de desaparecer progresivamente, en esencia a causa de una repugnancia cada vez más profundamente experimentada ante el hecho de vivir en permanente promiscuidad con los animales (ruidos, moscas, olores, etcétera). No obstante, todavía en pleno siglo XX, ciertas regiones “atrasadas” (Alpes, Macizo Central, Bretaña, País de Gales) no habían eliminado aún totalmente este modo de vida.

Añadamos que hubo muy pronto espíritus “civilizados” que manifestaron su compasiva sorpresa en presencia de usos tan arcaicos y tan toscos. Así, Dubuisson-Aubenay, al visitar Bretaña en el siglo XVII: “En la mayoría de las casas, hay que atravesar la sala o cocina para ir a la cuadra o establo. Ocurre como en el resto de Bretaña: los animales transitan por el mismo sitio que los hombres y falta poco para que cohabiten. Y como las casas son en parte de piedra de pizarra y principalmente de madera, las ratas y ratones son allí más abundantes de cuanto yo haya podido jamás ver en cualquier otro lugar. Algo parecido ocurre con el mobiliario: sus lechos son muy reducidos y muy altos respecto del suelo, sus mesas altas y los asientos de alrededor muy bajos. No faltan las pulgas ni las chinches”.

En 1618, un viajero instalado en Erbrée (Ille-et-Vilaine) se queja de no haber podido dormir por la noche “a causa de las vacas que allí había, no habiendo donde nos hallábamos otra cosa que un techo y cuatro paredes”.

Conviene, no obstante, tener en cuenta que la “compartimentación” de los espacios, incluso bajo un mismo techo, puede ser más o menos elaborada: si se extreman las cosas, hay que decir que la casa larga permite también accesos distintos para personas y animales, tabiques divisorios que aíslan a unos de otros, e incluso la presencia de diferentes piezas dentro del sector reservado a los humanos. La cohabitación sin segregación de animales y hombres se inscribe en un cierto modo de vida que ha de considerarse globalmente, no es la única resultante de condiciones económicas particularmente duras.

La casa larga no excluye tampoco la presencia en el patio (porque tiene su patio, cosa que se olvida demasiadas veces) de una pocilga, de un área para la trilla, de un

aprisco, de una *scure* (hórreo) o de un horno para secar los granos. De cualquier manera, el tipo de casal o casa larga parece previsto para una explotación que no cuente con demasiadas cabezas de ganado. Si el campesino en cuestión es dueño de una docena de vacas, o de cincuenta corderos, hay que adoptar otro dispositivo. Un conjunto de casas largas particularmente célebre entre los arqueólogos lo ofrece la aldea inglesa de Wharram Percy, en el Yorkshire, excavada hace treinta años. Si se dejan a un lado las primeras ocupaciones, seguidas por abandonos posteriores, da la impresión de que esta aldea, muy modesta, aunque contase con una iglesia parroquial, se transformó a finales del siglo XII en torno a una mansión señorial y fue abandonada hacia 1510 a consecuencia de la extensión de la cría de ganado y de las *enclosures*. Con independencia de las técnicas de construcción y de los materiales utilizados, la mayoría de las casas, de una sola planta, son de superficie rectangular, con una anchura comprendida entre 4,5 y 6 metros y una largura que va de los 12 a los 27 metros. Los huecos se sitúan en medio de los costados más grandes; la parte reservada a las personas pudo comprender una cámara aislada, seguida de una pieza con hogar central y salida de humos mediante una abertura practicada en el remate del techo. Éste se compone de una alta y hermosa armazón recubierta de paja; en cuanto a los muros, unas veces son enteramente de piedra (creta) y otras están formadas de tabiques de madera que descansan sobre un basamento de piedra.

Estas casas se hallaban situadas en el interior de un cercado, cosa que, como ya se ha visto, no tiene nada de sorprendente en la Edad Media. Pero —y esto es algo que no hacía sospechar en absoluto la sola lectura de los textos— los límites de semejantes cercados no tienen nada de intangible, como tampoco lo tienen su forma ni su orientación. Por otra parte, las mismas casas sólo tenían una duración de vida limitada: sobre un mismo emplazamiento, alrededor de la mansión, se sucedieron así en tres siglos no menos de nueve casas, cada una de las cuales sólo divergía ligeramente de la precedente. Se tiene la impresión de que la casa únicamente se hallaba prevista para una generación.

En Wharram Percy hay una reducida minoría de viviendas que no pertenecen al tipo del casal o casa larga: una de ellas, que data de finales del siglo XIII o de principios del XIV, dividida en dos piezas, una de ellas con hogar, no abrigaba probablemente animales.

Otro ejemplo: en Wawne, igualmente en el Yorkshire, se han descubierto los vestigios de una docena de casas que datan de los siglos XII al XIV, hechas de cañizo o de tabiques de madera y que medían frecuentemente alrededor de los 15 metros por 4,5. Más tarde, estas casas fueron abandonadas y destruidas. Sobre su emplazamiento desierto se hizo sembrar trigo. Ulteriormente, tal vez a consecuencia de alguna iniciativa señorial, se construyeron dieciséis casas (segunda mitad del siglo XIV, siglo XV), con una orientación y una anchura idénticas (5,20 metros), y una largura que oscilaba entre 10 y 13 metros. Estas casas se componían de dos piezas, separadas por

un hogar dispuesto sobre una base de ladrillo. Estaban construidas con tabiques de madera fijados a un suelo de guijarros, y su cubierta ya no era de paja sino de tejas.

Algunos testimonios, bien es verdad que posteriores, ponen de relieve que a una casa larga podían añadírsele perfectamente unos cobertizos independientes, así como también otra casa larga, o incluso una habitación formada de una sola pieza.

En fin, cabe que nos preguntemos si la Edad Media desconoció por completo la casa larga con un piso superior más o menos acondicionado, como es el caso de algunos especímenes más tardíos aún subsistentes.

Descartemos, para simplificar las cosas, esta hipótesis, al menos por lo que se refiere a la Francia del norte y a Inglaterra, y contentémonos con retener para la casa larga las dimensiones medias de 15 por 5 metros; si se supone que una mitad se hallaba reservada a los seres humanos, y si se deja a un lado la vía común de acceso, ello querría decir que una familia de 5 o 6 personas disponía para vivir de un espacio interior de apenas 35 metros cuadrados.

Es lo mismo que nos indican las plantas de casas largas del Devon de Cornualles, donde el espacio dedicado a personas y animales se encuentra cuidadosamente diferenciado.

Hay un segundo tipo bien atestiguado: aquel en el que las edificaciones de explotación y habitación tan pronto se agrupan a forma contigua, eventualmente bajo un mismo techo, aunque conservando cada una de ellas su independencia, como se dispersan o se organizan dentro de un patio o corral. De un lado, pues, la casa-bloque, “al nivel del suelo” o con alturas; del otro, la casa con patio, abierto o cerrado.

Nada demuestra que semejantes estructuras no fueran conocidas desde la alta Edad Media. Sin embargo, sólo a partir del siglo XIII se vuelven más frecuentes los datos escritos al respecto.

A veces se trata de simples explotaciones rurales, ocupadas por un arrendatario rico o acomodado, un aparcero, un granjero. Algunas miniaturas nos procuran de ellas unas representaciones tal vez un tanto idealizadas. Las alquerías que Philippe de Commynes hizo reparar a finales del siglo XV en su señorío de Argenton comprenden “casas, alojamientos, hórreo para heno, aprisco, cobertizos para los animales y otros utensilios”. Por la misma época, en Lorena, se han levantado ya casas con mucho fondo, adosadas, alineadas a lo largo de las calles, en las que la construcción reservada a las personas es paralela a la destinada a acoger el rebaño, las cosechas y los aperos de labranza. Después del espacio llamado *usoir, usuaire* o *parge*, entre la fachada de la casa y la *rúa*, se levanta la casa propiamente dicha, que comprende, de delante a atrás, una *pieza delantera*, con puerta y ventana, una *cocina*, ciega, y una *pieza trasera*, a veces caldeada por un *horno*, o chimenea. Lo normal es que no hubiese corredor, comunicándose estas tres piezas entre sí. A lo largo de la casa, un segundo edificio encierra el *arault*, o área de trilla, y el establo, sobre el que se sitúa un henil, pajar o granero. A veces se añade aún una tercera construcción, un tercer espacio, paralelo a los dos precedentes, que forma una bodega u hórreo

independiente. Detrás del conjunto se encuentra un espacio abierto, con jardín y cañamar.

También puede suceder que se relegue el establo a la parte trasera de la casa. Es el caso de una edificación de 1619, en Rugney (Vosgos), que acoge, en su estado actual, dos hogares, a consecuencia de remodelaciones que es imposible fechar.

Las casas-bloque, o con patio, forman igualmente el corazón de algunas explotaciones “señoriales”, las cuales bien pudieron servir de modelo en aquellos tiempos a las explotaciones “rurales” evocadas anteriormente.

Como ejemplo típico de la construcción señorial he aquí la residencia de Tristán de Maignelay, en Fontains, cerca de Nangis, en la Brie, tal como la describe un documento de 1377: “He aquí cómo se distribuye la casa llamada de los Cloz: una gran sala que contiene tres alcobas encima y dos debajo, con cuatro chimeneas arriba y abajo. Ítem, un espacioso granero y establos debajo. Una capilla, cocina y despensa encima, junto a las dichas alcobas y salas, cubiertas de tejado bien y suficientemente. Ítem, un hórreo de diez travesaños cubierto de tejado. Ítem, el palomar con escalera a la calle, bien poblado de palomas. Ítem, otra casa (tal vez para la servidumbre agrícola) que contiene dos alcobas y una cava debajo, a la que se desciende por diez peldaños, con tejado también. Un gallinero y debajo una pocilga, cubiertos de tejado, cerrado con muros alrededor todo el recinto y tres jardines contiguos”.

Esto significa que la “granja” podía comprender, como casa de habitación, lo mismo, como aquí sucede, una verdadera mansión, que una casa elemental de una o dos piezas con un simple hogar pero sin chimenea y con una techumbre de paja.

En 1450, el gran prior de Francia emprendió la restauración de las encomiendas de los caballeros hospitalarios que, en su mayoría, habían sufrido enormemente los estragos de la guerra. Pocos años más tarde, en 1457, una visita de inspección efectuada a la encomienda de Lagny-le-Sec indica la amplitud de los trabajos ya realizados desde entonces, al mismo tiempo que permite darse cuenta de los diferentes componentes de un gran dominio agrícola en la provincia de Brie a finales de la Edad Media. En seis años, el comendador del lugar, frey Jean le Roy, había hecho reparar la capilla, tarea primordial, como es debido; luego, el cuerpo principal de la edificación, dicho de otro modo la *grant maison* destinada al alojamiento de los hospitalarios, con *sala baja y cámara, cocina, guardarropa y granero encima*; y además: dos grandes salas, igualmente cubiertas de tejado, que servían por el momento de hórreos; una caballeriza de cinco travesaños, con la techumbre de paja; dos cuerpos de establo cubiertos de paja para el ganado de los granjeros; un aprisco de once travesaños, cubierto de tejado; una torre cuadrada, también con tejado, que servía en la planta alta de palomar y en la planta baja de pocilga; otro aprisco, completamente nuevo, de siete travesaños, cubierto de paja; un *hostal* para alojamiento de los granjeros; un pozo con su tejado; una cámara encima de la puerta de entrada del patio; y una torre cuadrada con tejado también, que hacía las veces de prisión y tenía en la planta alta una alcoba con chimenea. “Todos los cuales edificios,

tanto los que han sido restaurados como los que están destruidos, se hallan en un recinto cerrado de unas tres o cuatro fanegas (digamos que una buena hectárea), rodeado de murallas todo él y en estado francamente satisfactorio”.

Medio siglo más tarde, los herederos de Philippe de Commynes, con vistas a presentar una querella ante los tribunales, se ocuparon de enumerar en una memoria que se ha conservado las mejoras o mejor las inversiones realizadas desde 1473 en el castillo de Argenton y en sus dependencias por el célebre consejero de Luis XI y su mujer, Hélène de Chambes. Estos acondicionamientos, que resultaron carísimos, no se limitaron ni mucho menos a las edificaciones habitadas. Además de la restauración de la capilla y el recinto del castillo, y de la construcción de una casa para el portero, se hace mención de un lagar, de un “hermoso hórreo nuevo cubierto todo él de pizarra, con cuatro puertas y un portón, para meter el heno, la leña y la vajilla para los señores”, así como “hermosos establos completamente nuevos cubiertos de pizarra, que son dobles, para meter cebada y paja”.

Cualquiera que sea la antigüedad de este tipo de habitación, apoyado en una economía rural próspera, a la vez diversificada y equilibrada, y que implica que al menos el amo de la explotación tiene sus recursos, parece claro que en una parte de Francia y en Inglaterra, durante los siglos XIV y XV, la tendencia fue hacia su lenta aunque regular difusión. En Inglaterra, por ejemplo, los historiadores se hallan de acuerdo en que hubo diversas mejoras que vieron la luz: la añadidura de un piso; un tabicamiento más claro del espacio, tanto en la planta baja como en la alta; un comienzo de reparto entre los recintos dedicados al trabajo, al sustentamiento (preparación y consumo), al descanso y al sueño; la relegación de los animales a edificaciones separadas, en torno del patio; la sustitución del hogar central por una chimenea de ladrillo, adosada al muro, con la consiguiente disminución del riesgo de incendio y una mejor circulación del humo, un mejor tiro. William Harrison escribe en 1577: “Las casas de nuestras aldeas y ciudades están construidas por lo general de tal forma que ni la lechería, ni el establo, ni la cervecería se hallan reunidos bajo el mismo techo (como ocurre en muchos lugares de ultramar y a veces en el norte del país) sino que están separados de la casa, e independientes entre sí”.

Finalmente, había casas (barracas, casillas, cabañas, cortijos, chozas, casuchas, covachas, chamizos, para emplear algunos de los términos de la época) destinadas a una actividad agrícola reducida al mínimum, simples abrigos de una o dos piezas, donde podían vivir una viuda, un cervecero y su familia. “Y llamaba su barraca a una vieja casa en la que habitaba”, dice, por ejemplo, un documento de 1391.

En 1417, Jean Petitpas, labrador de Jaux (Oise), con su mujer y sus tres hijos pequeños, habita en una casa compuesta de un hogar *(foyer)* y de una alcoba *(chambre)*. En 1416, los bienes muebles de María la leñadora, criada del duque de Orleans, se hallan repartidos en las tres habitaciones de su casa de Rocourt-Saint-Martin (Aisne): una cocina, una alcoba y un sobrado. En el mismo año, otra sirvienta del duque de Orleans dispone, a su vez, de una cocina y de una alcoba, mientras que

la casa de un vaquero, en Rosoy (Oise), se limita a una sola pieza en la que se hallan reunidos sus pocos utensilios de cocina y su miserable camastro.

Con el mismo título que Wharram Percy en Inglaterra, la localidad de Dracy, simple rincón de la parroquia de Baubigny (Côte d'Or), posee en Francia una legítima notoriedad. Excavado a partir de 1965 por un equipo franco-polaco, este caserío, puramente agrícola y vitícola, había sido establecido en una fecha desconocida al pie de una escarpadura calcárea. Integrado por una quincena de hogares en 1285, se redujo durante la segunda mitad del siglo XIV, víctima de las pestes y las guerras, para acabar desapareciendo por completo poco después de 1400. Hubo sin duda un desplazamiento de sus últimos supervivientes hasta una aldea vecina que ofrecía perspectivas económicas mejores y un marco de vida más atrayente.

Entre los numerosos vestigios estudiados, retengamos los de una casa que, incendiada hacia 1360, ofrece las informaciones más luminosas. Esta pesada obra de mampostería, apoyada contra la escarpadura por su flanco oeste, no tenía por ello necesidad sino de tres muros, edificados a base de gruesos morrillos toscos o apenas desbastados, unidos entre sí con una arcilla amarillenta. Estos muros aislaban un espacio de forma aproximadamente cuadrada: de 8,7 a 9 metros en su costado norte-sur, y de 10,75 a 11 metros por el lado este-oeste. O sea, una superficie de unos 90 metros cuadrados, reducida de hecho a poco más de 60, habida cuenta del espesor de los muros exteriores y de las paredes interiores.

En una primera fase, esta casa estuvo dividida únicamente en dos piezas, bastante alargadas, una que ocupaba la parte norte y otra la sur. Destinada entonces a una sola familia, a un solo fuego, no abrigaba más que un hogar, situado en la pieza sur, pero muy destacable, tanto para la época como para la región, en el sentido de que se trataba de una verdadera chimenea o, más precisamente, de un conducto vertical de madera revocado de arcilla, apoyado contra el muro meridional. Además, un umbral de piedra, cuidadosamente dispuesto, permitía fijar sólidamente el armazón de la puerta e impedir que las inmundicias del corral invadieran el interior. En cuanto a la pieza norte, tenía a su vez una puerta, abierta a la otra fachada. Es posible que en este estadio la pieza haya servido de establo. Nos hallaríamos entonces en presencia de una variedad de casa "mixta". En cualquier caso, en esta pieza no hay huellas de ningún hogar. Además, encima de ella había otra planta, digamos mejor un desván acondicionado, sin duda accesible por medio de una escalerilla, en el que se guardaría el grano. Un tejado de una sola vertiente constituida por pesadas losas de piedra caliza lo cubría todo: partía del muro de la fachada norte, a 5 o 6 metros de altura, y luego descendía por una pendiente bastante acusada en dirección de la fachada sur, donde se apoyaba sobre un muro cuya elevación no debía de rebasar los 2,40 metros.

En una segunda fase, por cuestiones de herencia, o a causa de una cierta sobrecarga demográfica, hubo que proceder al reparto de la casa. Una pared divisoria aisló completamente la parte oeste, adosada a la muralla, de la parte este. La primera

conservó la chimenea, la puerta de entrada primitiva y tuvo acceso a la mitad de la antigua pieza norte, más, sin duda, a la mitad de la planta alta. Pero la habitación trasera, por lo mismo, quedaba ciega: ¿simplemente un almacén húmedo o una bodega, mejor que una alcoba propiamente dicha? Por lo que hace a la parte este, se la proveyó de un hogar y de una puerta hacia el sur, lo que garantizaba su autonomía, mientras que la pieza nordeste, a su vez, perdía su salida hacia el exterior, con la condena de la puerta norte.

Finalmente, el reparto de los vestigios de mobiliario y de utensilios descubiertos durante la excavación sugiere que no se trataba de un doble empleo entre la habitación oeste y la habitación este, hasta el punto de poder pensarse que, en la última fase de su historia, la casa había reunido de nuevo sus dos mitades para no formar sino un solo hogar.

En resumidas cuentas, “una construcción pesada, maciza, toda ella de piedra, avara de huecos y bastante baja a pesar de su planta alta, pero una habitación sólida, se mantuvo en uso durante numerosos decenios y probablemente varias generaciones, puesto que se transforma para acoger más habitantes” (Jean-Marie Pesez). Añadamos que una gran parte de la existencia debía de transcurrir fuera, ante la puerta sur, sobre el terraplén bien expuesto al sol, de algunos metros de ancho, que se extendía hasta la casa siguiente. Si se supone, lo que no es en absoluto seguro, que el fuego del hogar se haya mantenido encendido durante toda la jornada, puede admitirse que hasta este interior oscuro y rudimentario ofrecería un refugio suficientemente acogedor y cálido a sus sucesivos moradores.

Muy pocos documentos de finales de la Edad Media permiten una aproximación más concreta a la casa rural que el fascinante registro de inquisición redactado a las órdenes y bajo el control del futuro papa Benedicto XII, cuando todavía era simplemente Jacques Fournier, obispo de Pamiers (1318-1325). En particular, esta fuente privilegiada pone perfectamente de relieve el papel esencial del *hospitium*, de la *domus* y del *ostal*. En aquella cuenca alta del Ariège donde Jacques Fournier desplegó auténticos tesoros de ingenio en su caza de herejes, la casa aparece como la estructura estable y viva en la que todo el mundo se reúne y a la que se aferra. Aunque no se halla en absoluto replegada en sí misma, es el nido donde la herejía y los herejes buscan refugio, a la espera de poder desplegarse. Espacio de intercambio de secretos, de conciliábulos y de palabra en libertad. A las diferentes casas mencionadas les corresponde casi siempre una familia nuclear: el padre, la madre y sus hijos. Las cuarenta casas de Montaillou reúnen a unas doscientas personas: cinco por hogar. Las únicas excepciones o poco menos: una casa “católica” formada por cinco hermanos y una casa “cátara” en la que una viuda ha conservado junto a sí a sus cuatro hijos ya mayores, si bien todavía célibes.

La parte central de la casa —se ha hablado incluso al respecto de “casa dentro de la casa”— es la *foganha*, lo que en otros lugares se llama el hogar, la cocina, el *chas*, la *foconea*. “Colin Basin entró dentro de la dicha casa y abrió dos arcones que allí

había, uno en el *chas*, de la dicha casa y el otro en la alcoba", dice un documento de 1377. Otro texto, de un siglo más tarde (1478), es aún más explícito: "El suplicante que se sentía indispuesto por el frío hizo encender en su *chas*, o cocina, un muy buen fuego (…), y después se fue a acostar en su lecho en una pequeña alcoba contigua al dicho *chas*, o cocina". Y después: "Jean Mariat tiene las herencias que siguen (…), la casa donde vive, una cocina y dos alcobas a los lados, y un patio, vergel, parva y pertenencias".

En Montaillou, la distinción que corresponde a *chas-chambre* (cocina-alcoba), corriente en la Francia del norte, es la de *foganha-chambre*.

Una de las tareas del ama de casa, de la *focaria*, es la de mantener el fuego del hogar en la *foganha*, sin que se apague, durante la jornada, así como la de cubrirlo cuidadosamente, cada noche, por temor al posible incendio.

Normalmente, no se duerme en la *foganha*. Para lo que sirve es para preparar la comida y comerla. Lugar por excelencia de la actividad femenina, lugar que da directamente a la calle, por la puerta principal de la casa, las más de las veces abierta, de la mañana a la noche. Aunque, en invierno, se instale en la *foganha* el lecho de un enfermo, lo más cerca posible del fogón. Más o menos como en la casa del villano descrita por Noël du Fail, en el siglo XVI, en la que "el lecho del buen hombre estaba junto al fuego, así mismo completamente cerrado y muy alto".

En la comarca de Montaillou, las alcobas que rodean la *foganha* son normalmente varias. Una de las mejores descripciones a este propósito es la de la casa de Pierre Michel, en la vecina aldea de Prades de Aillon. De acuerdo con el testimonio de su hija Raimonde, había en ella ante todo una pieza baja, "dispuesta de tal suerte que se hallaba contigua a la pieza llamada *foganha*, y del lado de ésta había una puerta que cerraba, de tal modo que nadie podía atisbar en la pieza baja desde la *foganha*, cuando la puerta estaba cerrada. Del otro lado, había otra puerta que daba a esta pieza baja y que abría sobre el sitio (destinado a la trilla). Por esta puerta podía entrar el que quisiera; y, sin embargo, los que estaban en la *foganha* no los hubieran visto si la primera puerta hubiese estado cerrada. Y nadie se acostaba encima de esta pieza baja (lo que implica la existencia de una pieza alta, pero desocupada por la noche) ni en la pieza misma, salvo mi padre y mi madre, y el hereje cuando estaba en casa. Yo y mis hermanos nos acostábamos en otra habitación que estaba junto a la *foganha*, que se hallaba en medio, entre esta pieza baja y la alcoba en que dormíamos, mis hermanos y yo".

De esta forma, no era imposible un cierto aislamiento (que sin duda se ha buscado deliberadamente, en determinadas ocasiones), lo que viene a confirmar la frecuente mención de puertas provistas de cerrojos, lo que significa que se cerraban con llave. Por lo demás, una constante de las excavaciones medievales, hasta cuando se trata de habitaciones campesinas, es el número de llaves (o cerraduras) encontradas *in situ*.

Bien es verdad que los tabiques que separaban las distintas piezas no eran tal vez estancos: escuchar, espiar a través de las hendiduras, entraba en el orden de lo

posible.

Además de la *foganha* y las alcobas, situadas al mismo nivel, algunas casas, pertenecientes a los aldeanos más acomodados, tenían en el piso alto un sobrado, hecho de adobe y madera, al que se accedía por una escalera rudimentaria o por una simple escala y donde a veces se encendía fuego, o para calentarse o para la cocina. A pesar de todo, el destino primordial del sobrado era el de ser, junto a las otras, una alcoba.

El sobrado (se habla también de *sinault* o de *sinal*): una pieza frecuentemente documentada a través del conjunto del espacio francés, de Metz a Toulouse, de Tournai a Narbona, así como en Inglaterra. Es posible, a pesar de todo, que su frecuencia sea mayor en el Mediodía.

En el tipo de casa corriente en Montaillou se destaca aún una cava, una bodega, a veces una cámara para provisiones, y balcones o una galería (lo que en otros lugares se llamaba un *valet*). En resumen, una verdadera vivienda acondicionada de modo bastante complejo. Añadamos su techumbre de tablas (las *escannes*) muy plano (hasta el punto de que pueden ponerse sobre él las gavillas a secar), sus ventanas de pesados postigos de madera, e incluso su banca al aire libre, al costado de la calle, para charlas con los vecinos o para despiojarse la cabeza, a pleno sol. Pero sobre todo, raras veces los animales cohabitan con los seres humanos. Las más, puede comprobarse la existencia de un corral *(cortile)*, prolongado por un espacio abierto para la trilla y un jardín, y con las clásicas dependencias: horno para el pan, *boal* (establo para los bueyes), *cortal* (aprisco), palomar, pocilga, pajar, hórreo o alquería, en la que se acogen a veces pastores, obreros y sirvientes, que tienen en ella su lecho, pero sin fuego ni luz.

El esfuerzo conjugado de historiadores y arqueólogos ha permitido ya poner de manifiesto algo de la evolución arquitectónica de la casa rural a través de la Edad Media. En términos generales, se habría pasado de una “infra-construcción”, de una “casa que no lo era”, de un abrigo transitorio, edificado con medios precarios (barro, madera, ramaje y hojarasca), a una obra de mampostería “en duro” que necesitaba técnicas elaboradas, y representaba una inversión moderada pero destinada a durar. En este segundo tipo, que se afirma progresivamente a partir del siglo XII, la célula familiar empieza a sentirse cabalmente en su propia casa, psicológica y materialmente; se beneficia de una mejor protección contra el frío, el agua y el viento, y puede conservar mejor sus útiles de labor y de cocina, sus provisiones, todo lo que la Edad Media incluía bajo la expresión *estorements d’hôtel* (enseres domésticos). Puede llegar a decirse que, en cierta medida, la familia se adhiere a su casa, se identifica con ella, como un linaje noble puede adherirse e identificarse con su castillo. Simple indicio de un fenómeno que había de acentuarse ulteriormente y subsistir hasta en pleno siglo XX, como en el valle de la Engadine.

“Tres cosas son, según dice el sabio,/ Las que sacan al hombre de su casa/ Por sutil fuerza y por aprieto:/ Son el humo y el agua que gotea/ Pero más aún hace la

rabia/ De la mala mujer alcahueta”.

Así es cómo, en su jerga anglo-normanda, pone en versos John Gower, en el siglo XIV, un proverbio muy común en diferentes formas: “Tres cosas son las que arrojan al hombre honrado fuera de su casa, a saber, casa sin tejado, chimenea que echa humo y mujer burlona”. O también: “Tres cosas hay que arrojan al hombre fuera de su casa: a saber, la humareda, la gotera y la mujer pijotera”.

Si el historiador carece de medios para apreciar la evolución de la última de estas tres calamidades puede estimar, en cambio, que entre la alta y la baja Edad Media las dos primeras tuvieron tendencia a disminuir de intensidad.

Por limitada que fuese, semejante mejora tuvo consecuencias enormes para la vida de relaciones. Sólo se hizo posible por una transformación de las mentalidades, así como de las realidades económicas y sociales. Tal vez se trató de la paulatina difusión de un modelo urbano (junto al modelo señorial, ya evocado), que afectaba a la vez a las técnicas y oficios artesanos empleados por una parte, y al uso social de la vivienda por otro. Fue en la ciudad donde se empezó a construir con propósito de larga duración, a invertir en inmuebles de calidad corriente, a reemplazar los hogares abiertos por las chimeneas, las techumbres de paja y de tabla por las de teja o de pizarra.

De este modo en las aldeas pudieron construirse casas “burguesas” que ejercieron una cierta irradiación. Pensemos, por ejemplo, en los presbiterios o casas rectorales rurales. En 1344, el obispo de Bath y Wells prescribe que el ecónomo de la parroquia de West Harptree habrá de tener una casa con *hall*, dos sobrados, dos bodegas, una cocina, un hórreo, un establo para tres caballos, cinco acres de tierra de labor, dos acres de prado, un jardín y un cercado. Se está muy cerca de la mansión para *squire*, pero a pesar de todo en un nivel inferior. En Alfriston (Sussex) subsiste un presbiterio del siglo XIV: construcción con armazón, con un techo de paja; el amplio *hall*, provisto de una chimenea, está flanqueado en sus dos extremos por un cuerpo de dos pisos, uno de los cuerpos con su chimenea.

A finales del siglo XIV, en Normandía, Guillaume Blesot, de Touville, en el deanato de Pont-Audemer, se encargó, por una suma de 70 francos de oro, de construir para el cura de la parroquia, Jean de Paigny, una casa de armazón *“sobre base de buena piedra”*, de 54 pies de largo (18 metros) por 16 de ancho (5 metros). Estaban previstos varios pisos, unidos por una escalera *“de piedra o de yeso”*, y con no menos de cuatro aposentos y tres chimeneas. Los bastidores de las puertas habrían de ser de roble. En uno de los extremos de la vivienda se edificaría un cobertizo *“para tener un cuarto desahogado”*. Construcción sin duda esmerada, de tipo francamente urbano, pero que no debía de plantearle un problema especial al contratista, ya que el contrato preveía una duración de apenas seis meses para su terminación.

La casa urbana

Por las mismas razones que la casa rural, la casa urbana presenta toda suerte de contrastes. En este caso domina la piedra, en aquél la madera, la arcilla seca o el ladrillo. En uno la pizarra o la laja de piedra, en otro la teja, lo que no quiere decir que hayan desaparecido las techumbres de cubierta vegetal.

Los problemas se plantean de diferentes maneras, en función del clima, de las dimensiones de las ciudades, de la densidad de población, de la naturaleza y la intensidad de las actividades, de la coyuntura histórica. Hubo ciudades que se encontraron arruinadas o debilitadas por la guerra, las epidemias o las transformaciones económicas, incapaces desde entonces de sostener su patrimonio inmobiliario, mientras que otras, en plena guerra de los Cien Años, supieron mantener o aumentar la cifra de su población, crear o captar riquezas, y sostener una corriente regular de nuevas construcciones. En no pocos sitios, la segunda mitad del siglo XV, después de las enormes aperturas del tiempo del reinado de Bourges, pero antes de las malsanas acumulaciones del siglo XVI, fue un periodo dichoso durante el que no pocos ciudadanos, todavía no demasiado pletóricos, se beneficiaron de unas condiciones de vida en plena renovación. Es significativo que daten de esta época casas que subsisten todavía en buen número en la Francia actual.

Las ciudades medievales contaban con un porcentaje nada desdeñable de religiosos, religiosas y clérigos que vivían en comunidad o por separado. Había palacios que eran la residencia, permanente o temporal, de nobles, de grandes señores, de príncipes o de reyes. No faltaban otros que podían alojar a notables: hombres de negocios y de leyes, financieros, médicos de renombre, todos aquellos en suma a los que los textos engloban a veces bajo el término de burgueses. Infinitamente peor provistas se hallaban las capas sociales miserable o precariamente alojadas: truhanes y mendigos, “siempre en busca de un poco de pan, descansando y guareciéndose en cualquier sitio, tumbados bajo unas tablas” (François Villon), durmiendo *“calle abajo”*, y para los que, en 1439, la ciudad de Tournai hizo construir unos barracones cubiertos; estudiantes no admitidos en los colegios; ancianos y ancianas; criados y sirvientas, o camaradas de oficio, cuando no vivían en casa de su amo. Por cierto que el grupo más representativo del medio urbano, por más que no participara salvo muy accesoriamente en el gobierno y la administración de la ciudad, era el de las gentes de oficio —artesanos, tenderos—, organizados o no en corporaciones y cofradías, a los que hay que añadir todos aquellos que gravitaban a su alrededor y compartían su existencia. Tal vez se tratara cuando menos de la mitad de la población urbana. Y sin duda, en el seno de lo que se llamaba el común no dejaba de haber pobres y ricos, gente importante y gente menuda. Había quienes tenían una actividad más prestigiosa, más habilidad o una mejor clientela. Mientras que otros acumulaban desventajas: cargas de familia más pesadas, edad, enfermedad, accidentes profesionales. Al margen de estos contrastes, las gentes de oficio o

menestrales habitaban normalmente, ellos y los suyos, en casas individuales, que ocupaban en su totalidad o en su mayor parte y que les servían conjuntamente de residencia privada, de taller de producción y de lugar de venta de los productos que fabricaban o transformaban. La mayoría de las 3700 casas de Reims, de las 2400 de Arras (excluida la *cité*) y de las 6000 de Lille respondía, según cabe pensar, a este destino.

En función de su emplazamiento, de sus dimensiones, de su modo de construcción y de su estado general, estas casas de artesanos representaban valores variables. Una podía tasarse en 20 libras y otra en 80. Lo que va a decirse de la casa "media" será, por tanto, el resultado de una simplificación inevitable y hasta cierto punto engañosa.

En la mayor parte de las ciudades francesas, durante el siglo XIV, y el XV, la casa del *común*, del *vulgo*, tenía su fachada principal dando directamente a la calle, sin antepatio, lo mismo si se trataba de una casa acabada en pico que de una cuyo remate fuese paralelo a la fachada. Esta última era regularmente estrecha: de 5 a 7 metros, a veces un poco menos, en algún caso un poco más. En el barrio del Bourget, en Nancy, en el siglo XIV, hay casas que se estrechan en 11 pies de fachada tan sólo, mientras que otras alcanzaban los 33, o sea, tres veces el "módulo" (Jean-Luc Fray).

Una casa tenía con frecuencia dos niveles: lo que desde entonces se llamó, al menos en París, la planta baja, y el primer piso. La mayor parte de las veces se levantaba sobre una cueva o una bodega, cuya bóveda (o techo) sobrepasaba ligeramente el nivel del suelo, de modo que había que subir dos o tres peldaños para acceder a la planta baja en cuestión. La profundidad de estas casas era variable: para fijar las ideas, de 7 a 10 metros. La planta baja podía tener 3 metros o 3,50 de altura; la de encima (en saledizo más o menos sensible, lo que permitía ganar espacio, pero en detrimento del aire, de la luz y tal vez de la estabilidad del edificio), un poco menos, digamos que 2,70 o 3 metros. Arriba de todo, accesible mediante una trampilla o una escalera, se encontraba el granero cubierto por un vasto techo. La madera dominaba en toda la construcción, si bien la piedra no se desconocía en algunas regiones, especialmente en lo que atañía a los muros de la planta baja. Para una mejor protección tanto frente al fuego como frente al agua, la tendencia estimulada, e incluso impuesta por las municipalidades, consistió en reemplazar la paja por la pizarra y la teja. Admitamos, por consiguiente, unas dimensiones de 6 metros por 8: en dos plantas, esto hace un centenar de metros cuadrados disponibles para un "fuego" (o sea, cinco personas), más la cava, el granero y las diversas construcciones que podía haber en el patio de atrás. Entre estas construcciones anejas se encuentra con frecuencia la cocina, o zaquizamí, o *quarree*. En teoría, ni rastro de hacinamiento. La planta baja comprende una puerta de entrada, llamada *huis, o huissrie*, de la que se nos dice que en París podía permanecer abierta durante el día mediante un bastidor. "Una silla apoyada que sirve para cerrar el paso": es un mueble mencionado en un inventario de mediados del siglo XV. Se habla también de "sillas

con respaldo que sirven para cerrar la puerta”, o “que sirven para sentarse a la puerta”. En 1535, el embajador veneciano Marino Giustiniano constata que en París “hombres y mujeres, viejos y jóvenes, amos y criados tienen por costumbre sentarse en las tiendas, a su puerta o en la calle”.

La puerta de la casa se abría a un corredor muy estrecho, de 1 metro a 1,50 de ancho, que daba paso a dos aposentos: el de delante, denominado obrador, puesto, tienda o taller —otros tantos términos de entonces—, y el de atrás, llamado sala o cuarto bajo que daba al patio. Una escalera interior de caracol permitía subir al primer piso, dividido de modo análogo en dos o tres piezas. En Montbéliard, a comienzos del siglo XVI, comienza a difundirse la escalera de caracol exterior, llamada también *viorbe*.

Había diversos elementos que podían reforzar el confort y lo placentero de una casa de este tipo. Ante todo, la presencia de un pozo individual, lo que evitaba que las mujeres de la casa tuvieran que ir a la fuente, al río o a la alberca —distracción, ciertamente, pero también servidumbre—, así como tener que recurrir, como frecuentemente en París, al servicio de los aguadores. Luego, una protección más o menos eficaz contra el frío, la lluvia y el viento: postigos y contraventanas (atestiguados por innumerables miniaturas), papel engrasado, pergamino, burletes e incluso, en los casos más favorables, sobre todo a partir del siglo XV, cuarterones de vidrio fijos o móviles. No era raro que la mayoría de las habitaciones de una vivienda de artesano estuviesen provistas de una chimenea, lo que dista mucho de querer decir, por lo demás, que semejantes chimeneas funcionaran de manera simultánea o continua. Un suelo de tierra apisonada, un piso de madera podían ceder su puesto a hermosas baldosas barnizadas o vidriadas, lo mismo en la planta baja que en la alta. Finalmente, con mayor frecuencia de la que cabría esperarse, bastantes casas, incluso de las vulgares, disponían de letrinas o retretes. En la segunda mitad del siglo XV y a comienzos del XVI su presencia se considera normal, indispensable por parte de no pocas autoridades municipales. En 1519, el parlamento de Ruán no hace otra cosa que expresar el sentir general cuando prescribe a todos los propietarios que “hagan construir y edificar en sus casas retretes (¿fosas?) en tierra, con los asientos puestos y situados en alto de las dichas casas (…) y del mismo modo en cada casa de alquiler”. Era posible que los vecinos se pusieran de acuerdo al respecto: en 1433, Martin Hubert y Pierre Fossecte ocupaban sendas casas contiguas en la calle del Fossé-aux-Gantiers, en Ruán. El primero, que había hecho construir “completamente nuevos” unos retretes *(aisements)*, consintió en que el segundo y su esposa pudieran disponer de un “asiento de desahogo de cuerpo” *(siege d’aisement de corps)* durante toda su vida, mediante la entrega de una suma de 12 libras. “El cual asiento estará en la galería del dicho Hubert, a la altura del segundo piso de la casa de los dichos esposos, en el lugar en que tienen al presente su alcoba, en la cual alcoba se hará una puerta nueva para entrar y salir de la referida galería y retrete, el cual retrete dispondrá de espacio conveniente, y tendrá una ventana con vidrio fijo de tamaño razonable”. Si

los esposos Fossecte se ausentaban, la puerta de acceso debía ser “clausurada”. Finalmente, cuando se vaciaba el pozo negro, los gastos habrían de correr en un tercio por cuenta de los esposos Fossecte y en dos por la de Martin Hubert. A pesar de todo, estos retretes o *cloaques* privadas seguían siendo insuficientes en número. Por eso, algunas municipalidades avanzadas hicieron edificar en el siglo XV (en Loches, en Tournai, en Ruán) letrinas comunes, por ejemplo sobre las murallas o sobre las canalizaciones, en las que se establecía separación entre las destinadas a los hombres y las reservadas a las mujeres, e incluso a los niños.

Pero descendamos más abajo, en la jerarquía de las formas del hábitat. No deja de haber testimonios de casas sensiblemente más modestas, que comprendían tan sólo dos o tres cuartos. Tal vez correspondieran a aquellos *appentis* (cobertizos), a aquellas casuchas *(maisons appentisées)* que, desde el punto de vista fiscal, constrastaban en algunas ciudades (Ruán, Romorantin, Tours) con las casas de remate triangular o de viguería, que se impusieron cada vez más.

Con fecha de 1427, el inventario tras su muerte de los bienes de Berthon de Santalène, un barbero ni miserable ni insignificante del burgo de Crest (Drôme), enumera en el interior de su vivienda de la *Dretche charrière*, donde había vivido con su padre, las piezas siguientes: una alcoba de atrás *(camera posterior)*, provista de dos lechos, uno pequeño y otro grande; una alcoba de delante *(camera anterior)*, con un lecho y utensilios de cocina; un obrador *(operatorium)*, con tres sillas y cinco bacías de barbero, diez navajas, cuatro piedras de afilar, dos espejos y tres pequeñas lancetas guarnecidas de plata para las sangrías; un granero detrás del obrador donde se guardaba sobre todo el trigo; y, finalmente, una bodega. De modo que se trata de una casa de tres aposentos tan sólo, en la que sala y cocina se hallan confundidas. *“Aula sive focanea”*, como dicen ciertas fuentes provenzales.

El inventario tras la muerte de Guillaume Burellin, herrero de Calvisson, en el Gard (1442), evoca una vivienda más simple aún, con un taller *(la botiga de la forja)* y un cuarto en el piso alto *(lo solié de l’ostal)*, que sirve a la vez de cocina, de alcoba y de sala.

Descendiendo un peldaño más en la pobreza, algunas alcobas servían de pieza única para viudas, criados y estudiantes. Sin duda alguna, la “pobre muchacha que era hilandera de lana con su rueca” y cuya vivienda “no tenía provisión ninguna ni de leña ni de tocino, ni de aceite ni de carbón, ni de ninguna otra cosa salvo un lecho y un cobertor, su torno de hilar y bien poco de cualquier otro menaje”, evocada en el *Ménagier de Paris*, vivía en una sola habitación. Lo mismo que le sucedía, en 1426, en París, a Perrin le Bossu, pobre cardador de lana, que obtuvo remisión de la pena merecida por haber forzado la puerta de la alcoba de un cierto Thomassin Hébert, orfebre, “la cual está encima de aquella en la que vive el dicho Perrin”. En París, a comienzos del siglo XIV, una familia vive en la mayor parte de los casos en una sola pieza, *mansion*, *domuncula* o *estage* (Raymond Cazelles).

Si se pasa ahora al otro extremo, al nivel superior, nos encontramos con un tipo clásico de vivienda: la casa de canónigo, cuya disposición ha quedado perfectamente en claro gracias a un número especialmente elevado de inventarios.

En términos generales, este tipo de residencia, situada en la proximidad inmediata de la catedral y del claustro, dispone de un patio y de un jardín y comprende una decena de piezas: numerosas alcobas, incluida la del canónigo, con mucho la mejor amueblada y la más agradable sin duda, si bien no siempre la más vasta, una o dos salas y salitas (*sala, aula*, en los documentos en latín), una cocina y una despensa, un estudio (llamado a veces escritorio), una capilla, y finalmente bastantes anejos (establo, bodega, cueva, galería, fresquera *(garde-manger)*, leñera, depósito de carbón de madera llamado *charbonnier*, etcétera).

En un nivel aún más alto, las residencias episcopales se acercan unas veces al modelo canonical, otras al señorial, e incluso al principesco. Un inventario de la casa episcopal de Laon *(domus episcopalis laudunensis)*, redactado tras la muerte, en 1370, de Geoffroi le Meingre, no menciona, curiosamente, ni capilla ni estudio, pero sí una cocina y una despensa, una sala baja, así como siete alcobas: la del difunto, provista de un guardarropa, y las del oficial, dos capellanes, el canciller, el recaudador, el cocinero y el portero. En 1496, el *oustel episcopal* de Senlis se halla un poco menos provisto: no hay estudio, pero sí una capilla, una pequeña sala, una cocina y una despensa, seis alcobas, más el *logis et hôtel* (alojamiento) del portero, y finalmente algunas dependencias (lagar para pisar la vendimia, horno, graneros pequeño y grande, caballeriza, cueva y bodega).

El inventario de la casa episcopal de Alet, que data de la muerte, en 1354, de Guillaume de Alzonne o de Marcillac, obispo de Alet y abad de la Grasse, permite adivinar la categoría del tren de casa: no sólo se encuentran en ella una capilla y una gran sala *(aula maior)*, llamada igualmente *tinel*, sino que en esta ocasión se cuentan tres estudios, y no menos de una veintena de habitaciones, entre las cuales hay una llamada de adorno, distinta del dormitorio propiamente dicho del obispo, que se califica a su vez como alcoba de retiro *(retrocamera)*. La misma oposición entre alcoba de adorno y alcoba de retiro aparece, en 1389, en el castillo de Porte-Mars, residencia urbana de los arzobispos-duques de Reims. Aquí ciertas alcobas se atribuyen nominalmente al mayordomo, a los capellanes, a los caballerizos, a los criados del servicio de cocina, al despensero y al secretario. Nunca por lo demás deja de haber en las mansiones episcopales aposentos que pueden adjudicárseles a otros servidores, clérigos o laicos: recaudador, tesorero, vicario, palafrenero, camarlengo, encargado del granero o procurador.

Porque con independencia incluso de las dimensiones de una casa, de su modo de construcción, de su situación en el espacio urbano, de su decoración interior y exterior, de su mueblaje, la distribución y la denominación de las piezas de que se compone nos informan sobre el género de vida, sobre el *standing*, digamos, de su o sus ocupantes. Es más “burgués”, por ejemplo, tener en su casa un despacho que un

obrador, y mejor aún si lo que se tiene es un estudio, en lugar o a la vez que un despacho. Disponer de una caballeriza es la señal de que uno no sale a la calle a pie.

La gran burguesía, los notables mejor instalados, trataban evidentemente de adoptar las costumbres más francamente aristocráticas, pero, al mismo tiempo, sus casas conservaban por lo general las huellas de sus actividades profesionales. Tal es el caso de la vivienda ruanesa de Pierre Surreau, recaudador general de Normandía por los tiempos de la monarquía lancasteriana: hay en ella dos despachos, uno de ellos en la planta baja, cerca de la puerta de entrada, para el trabajo de los pasantes de las finanzas, y el otro en el primer piso, según un inventario tras su muerte que nos informa de que "se trataba del despacho particular del dicho difundo" (1435). Pierre Legendre, tesorero de guerra y luego tesorero de Francia, eminente oficial de finanzas al servicio de Luis XI, Carlos VIII y Luis XII, emparentado con las familias más prósperas del reino, como los Briçonnet, ennoblecido y hasta armado caballero por el rey, dueño de numerosos señoríos en el Vexin, pretendía seguramente agregarse a la más alta nobleza, y el inventario de su mobiliario en 1525 justifica más que de sobra semejante ambición, aunque sólo fuese por la extraordinaria profusión de sus tapicerías. Además, su *hôtel* de la calle de los Bourdonnais, en París, ofrecía tal apariencia que, hasta las recientísimas pesquisas de André Chastel, se lo había tomado por el *hôtel* de La Trémoille, éste sí auténtica y puramente aristocrático. A pesar de todo, el palacio en cuestión tenía desde luego una capilla y una sala de recepción, así como tres despachos, lo que equivale a tres piezas profesionales.

El diario del procurador Dauvet, redactado durante el proceso de Jacques Coeur, contiene los inventarios de varias casas que habían pertenecido al banquero de Carlos VII o a sus asociados en los negocios.

En Lyon, lo mismo que en Ruán, la existencia de despachos y tiendas nos recuerda la naturaleza de las ocupaciones del acusado. En cuanto a la *grant maison* de Bourges, orgullo de su propietario, "aunque inacabada aún durante el proceso, pone de relieve que el buen gusto no estaba reñido con el confort del advenedizo" (Michel Mollat).

Los torreones, la capilla, las armas esculpidas en piedra, las galerías y las tribunas: todo estaba calculado para subrayar las dimensiones principescas de esta noble mansión. Sin contar la existencia de cuatro salas (un récord en este género de residencia) y los nombres de prestigio atribuidos a determinadas habitaciones: la de las galeras, la de las galerías, la de los obispos, el cuarto de los *angelotetz* o la sala de los meses del año. Y, sin embargo, este palacio aristocrático servía de marco a las actividades lucrativas: en un cierto sentido, "desmerecía", como indica la presencia de numerosos despachos o de los pupitres de madera cubiertos con el habitual paño verde que permitían el cómodo y atento examen de las escrituras financieras y comerciales.

Sólo en las evocaciones de carácter francamente literario traspasan los *hôtels* burgueses, en la imaginación, los últimos obstáculos que impedían su asimilación a

las residencias propiamente patricias. No sin segundas intenciones, Guillebert de Mez, en su descripción de París a comienzos del siglo XV, asocia en un mismo movimiento los "*hostels* de obispos y prelados" con los de los "señores consejeros, los señores de la Cámara de cuentas, los caballeros, los burgueses y los diversos oficios". Y destaca, en la mansión de "sire Mile Baillet", calle de la Verrerie, un miembro de una vieja familia de la burguesía parisina que había sido cambista, y luego con Carlos V y Carlos VI, ayudante, tesorero y de la Cámara de cuentas, una capilla "donde se celebraba cada día el oficio divino" y sobre todo la existencia de habitaciones en dos niveles distintos, uno para el invierno, otro para el verano: "Había salas, alcobas y estudios (el autor se cuida mucho de no hablar ni de despacho, ni de mesa de trabajo *(tablier)*, ni siquiera de *obrador de escritura*) en la planta baja para habitarlos en verano al nivel del suelo, y en la alta asimismo donde se hacía la vida en invierno".

Más concluyente aún es el ejemplo del *hôtel* de Jacques Duchié (o de Dussy), que murió cuando era jefe de cuentas en 1412. Se trata también en este caso de una casa situada en la orilla derecha, en el barrio de los negocios, más exactamente en la calle de los Prouvaires. En la descripción de Guillebert de Mez se acentúan, deliberadamente, las dimensiones militares de la residencia (provista de una auténtica sala de armas), su comodidad y su confort, su rechazo de cuanto pudiese parecer demasiado estrictamente utilitario (en el patio, hay *aves de adorno*, pavos reales, y no gallinas ni patos), los gustos refinados del propietario, su sentido de la cultura desinteresada y su inclinación aristocrática hacia los juegos de sociedad y hacia la música, en la que no se revela únicamente como melómano sino como verdadero músico: "En el patio había pavos reales y diversas aves de adorno. La primera sala está decorada con diversos cuadros y divisas colgados de las paredes. Había otra sala llena de toda suertes de instrumentos, arpas, órganos, zanfonías, bandurrias, salterios y otros, todos los cuales el dicho maestro Jacques sabía tocar. Otra sala estaba provista con juegos de ajedrez, de tablas y de otras diversas maneras de juegos en gran número (dos habitaciones que anuncian ya las salas de juego y de música del siglo XVIII). Ítem, una hermosa capilla con facistoles de maravilloso arte, que se podían poner cerca y lejos, a un lado y a otro. Ítem, un estudio cuyas paredes estaban cubiertas de piedras preciosas y de especias de suave olor. Ítem, una alcoba donde había pieles de diversas maneras. Ítem, muchos otros aposentos ricamente adobados con lechos y mesas cuidadosamente tallados y cubiertos de ricos paños y tapices bordados en oro. Ítem, en otra cámara alta había gran número de ballestas, algunas decoradas con bellas figuras. Allí había estandartes, pendones, arcos, picas, alabardas, estacas, hachas, bisarmas, mallas de hierro y de plomo, escudos de diversas clases y otros artefactos, con abundancia de armaduras, y en resumen con toda clase de instrumentos bélicos. Ítem, había allí una ventana hecha de maravilloso artificio, por la que se sacaba un artificio metálico con el cual se miraba y se hablaba a los de fuera si era necesario con toda nitidez. Ítem, en la parte más alta del edificio

había una habitación cuadrada, donde había ventanas por todos sus costados para ver desde allí la ciudad. Y cuando se comía allí, se subían y llevaban vinos y manjares mediante una polea, ya que estaba aquello demasiado alto para transportarlos a mano. Y por encima de los pináculos del edificio había hermosas estatuas doradas”.

El palacio de los Papas en Aviñón

El estudio de las formas de habitación urbana conduce inevitablemente al de los palacios, de los que puede decirse que por aquella época era prácticamente forzoso que se hallaran situados en la ciudad, aunque el término no designa propiamente un cierto tipo de vivienda, en el sentido arquitectónico, sino que remite más bien al estatuto y rango de su poseedor: por eso es por lo que ciertos textos proponen que se califique el castillo de Vincennes como palacio, desde el momento en que se trata de una residencia real. De cualquier modo, por lo que se refiere al acondicionamiento del espacio, no es posible establecer una oposición estricta entre los palacios (como el del rey, en la *Cité* de París), los *hôtels* (como el *hôtel* Saint-Pol, igualmente en París, residencia predilecta de Carlos V y Carlos VI) y los castillos propiamente dichos, como el Louvre. Poco importan, en efecto, las apariencias, fortificadas o no, cuando la disposición interior, o la decoración de los aposentos, obedecen, en unos y otros casos, a reglas comunes. Se comprueba el mismo tipo de habitaciones en el *hôtel* Saint-Pol y en la fortaleza del bosque de Vincennes. Y el ejemplo del palacio de los Papas, en Aviñón, al que nos vamos a referir enseguida, como a uno de los más notables, no equivale solamente a otros palacios, de carácter eclesiástico o laico, sino también a los castillos, a condición de que posean unas dimensiones análogas y un destino semejante.

Es bien sabido cómo Bertrand de Got, arzobispo de Burdeos elegido papa en 1305, tomó la decisión, implícita, de quedarse del lado francés de los Alpes y de no pisar Roma ni siquiera Italia. Después de no pocos periplos, fijó su residencia en Aviñón y en su región a partir de 1309, como habrían de hacer tras él sus sucesores durante más de medio siglo.

Juan XXII, obispo de Aviñón cuando fue elegido papa, continuó viviendo en su antiguo palacio episcopal, una construcción situada claramente en el interior del recinto amurallado de los siglos XII-XIII en el sector norte de la ciudad, en la proximidad inmediata de la catedral de Notre-Dame des Doms.

Los arreglos hechos en el palacio durante su pontificado (1316-1334) eran insuficientes. Entonces Benedicto XII (1334-1342) hizo derribar el conjunto de las construcciones para edificar en su emplazamiento una residencia a escala e imagen de su prestigio y de sus funciones. En diez años, de 1335 a 1345, bajo su reinado y durante los dos o tres primeros años del pontificado de Clemente VI (1342-1352), vio

la luz, bajo la responsabilidad de dos maestros de obras, Pierre Poisson y luego Jean de Louvres, un “palacio grandioso”, dicho en los términos de un cronista de la época, “de una maravillosa belleza, de una fuerza extraordinaria con sus murallas y sus torres”. Esta realización, denominada Palacio Viejo a partir del momento en que Clemente VI emprendió la construcción del Palacio Nuevo *(novum opus, palatium novum)*, es la que aquí se va a tener particularmente en cuenta, en su estado de 1345, tal como nos la permiten abarcar unas fuentes muy precisas y sobre todo apasionadamente estudiadas por los eruditos.

El palacio de Benedicto XII estaba esencialmente dispuesto en torno al patio de un claustro, en forma de cuadrilátero. Aunque incluía también, hacia el este, un jardín delimitado por una espesa muralla.

“Bien está su prisión guardada,/ En su palacio se hace fuerte”. Tal es uno de los reproches que Jean Dupin dirige al papa en sus *Melancolies*.

Porque el prurito de la defensa, o al menos de la seguridad, no estuvo precisamente ausente del pensamiento de los constructores, como lo demuestra la presencia, al costado de las edificaciones alargadas que ocupan los cuatro lados del claustro, de numerosas torres elevadas y poderosas, a veces pegadas unas a otras hasta constituir auténticos macizos de fábrica. Precaución que no fue superflua: en 1398 el palacio de los Papas hubo de sufrir un asedio en regla, con minas, cañonazos y comienzo de incendio del que el indomable Benedicto XIII salió, provisionalmente, vencedor.

Esto no quiere decir que la vida del palacio se hallara toda ella vuelta hacia dentro: la mayor parte de las edificaciones, en efecto, incluida la alcoba del papa, miraban también hacia el exterior, hacia la ciudad y el jardín, mediante aberturas bastante anchas y numerosas practicadas sobre todo, como es natural, en los pisos superiores.

Al sur, al norte, al este y al oeste, las cuatro alas que rodeaban el claustro tenían dos o tres pisos. Las torres, a su vez, presentaban las más de las veces cuatro o cinco niveles superpuestos, que comunicaban entre sí las escaleras abiertas en el espesor de la muralla. Cada torre tenía también su autonomía, cuando menos en su parte superior, mientras que los pisos medios e inferiores empalmaban, si era necesario por medio de algunos escalones, con el conjunto de las edificaciones. De este modo la circulación era más fácil, lo mismo que el entrecruzamiento, por lo demás habitual en los castillos medievales, entre verticalidad y horizontalidad.

Comencemos nuestro recorrido por el sector meridional, zona propia del soberano pontífice. He aquí, edificados hacia 1335-1337, los aproximadamente 50 metros de la Gran Torre, todavía llamada torre del Papa de Plomo o de la Tesorería (hoy torre de los Ángeles). En ella habitaba de ordinario el papa. Su cámara *(camera turris, camera papae)*, una pieza de 10 metros por 10, de suelo barnizado, con artesonado de madera, tenía una vasta chimenea y se hallaba suficientemente iluminada por dos grandes ventanas hacia el sur y hacia el este. En sentido descendente, se encontraban

masivamente la alcoba del camarero apostólico, ministro de Finanzas del papado, la tesorería baja, y en fin, abajo de todo, una cava a la que, según se decía, eran llevados los preciosos toneles de vino de Beaune y de Saint-Pourçain. Si se subía, se encontraba una enorme pieza que, en la época de Inocencio VI, se dividió a fin de disponer a un lado la tesorería alta, al otro la librería y, en la última planta, un "castillete" destinado a acoger a algunos soldados de la guarnición.

Esta torre no se bastaba a sí misma. Había unos indispensables edificios que la aglutinaban, la apoyaban y la completaban. Así, al norte, la torre del Estudio, sólo de tres pisos: abajo, una cámara secreta, para el control de las operaciones financieras, de las recaudaciones y de los gastos de la institución pontificia; luego un vestuario; y por fin, sensiblemente al mismo nivel que la alcoba papal, su *studium*, una habitación embaldosada de 5 por 7 metros. Al oeste, una construcción cuadrangular acogía la cocina secreta del papa, contigua a su alcoba y que daba por otro lado a su comedor particular, el Petit Tinel. Al sur, la torre llamada del Guardarropa, con sus 40 metros de altura, fue edificada por Jean de Louvres al iniciarse el pontificado de Clemente VI, hacia 1342-1343: en ella se superponían, de abajo arriba, un baño con caldera y bañera de plomo para el papa, dos guardarropas, uno encima del otro, la alcoba llamada del Ciervo (que servía de *studium* a Clemente VI y estaba al mismo nivel que la del papa) y finalmente su capilla privada, dedicada a san Miguel.

La Gran Torre se prolongaba aún, hacia el norte, mediante un ala comprendida entre el claustro y el jardín: allí estaban, en la planta baja, la gran tesorería y la sala llamada de Jesús (a causa del monograma de Cristo que adornaba los muros), en la primera planta, el Petit Tinel, ya mencionado, tal vez también una capilla privada, y finalmente la sala de paramento, que precedía, según un modelo clásico, a la alcoba del papa.

Transportémonos ahora hacia el sector nordeste. Allí, tan alejados como era posible, se concentraban los servicios domésticos y materiales: botellería, panetería, trinchero, cocina de Benedicto XII y, más notable aún, de Clemente VI, cuartos para la leña y el carbón, bodegas y depósitos, así como también prisión, arsenal, y alojamiento de una parte de la guarnición (torre llamada de Trouillas). Y no hay cuidado de que nos olvidemos de la torre de las letrinas, cuya amplitud, con sus dos plantas, atestigua por sí sola el número de personas —varios centenares— que vivían permanentemente en el palacio.

Uniendo el espacio personal del papa y el sector de servicios, el ala oriental del claustro prolongaba el Petit Tinel y la cámara de paramento, con las salas superpuestas del consistorio, en la planta baja, y del Grand Tinel, en el primer piso. Es posible que el Grand Tinel, usado prioritariamente para los banquetes oficiales, sirviera a su vez de ordinario de sala para el común. Esta ala comprendía una torre, la torre de san Juan, que acogía, en la planta baja así como en la primera, dos reducidas capillas.

Pero la capilla con mucho la más importante del Palacio Viejo era la que ocupaba todo el ala norte. Se desplegaba en dos niveles: un nivel inferior, que le valió el nombre, desde 1340, de “gran capilla oscura” y se transformó muy pronto en depósito, en sitio de desahogo, y un nivel superior, que conservó él solo a partir de entonces su función litúrgica.

La torre de la Campana, o torre de San Juan, defendía el ángulo noroeste. Sus 45 metros de altura, divididos en cuatro plantas, alojaban a los parientes del papa, a los curiales, a los guardias, y asimismo al gran mayordomo. En resumidas cuentas, cumplía más o menos las mismas funciones que la edificación siguiente, que formaba el flanco occidental del claustro, llamada ala de los familiares, de los servidores titulados del papa, miembros de su *familia*, que allí vivían y trabajaban conjuntamente. Benedicto XII tenía incluso allí un *studium*, entre otros.

Finalmente, al sur, justo después de la puerta fortificada de acceso, estaba el ala del cónclave, destinada a recibir a los huéspedes de categoría, cuando rendían visita al papa. Allí se instaló al rey de Francia, Juan el Bueno, y, algunos años más tarde, al emperador Carlos IV de Luxemburgo.

La torre del Cardenal Blanco, que completaba el cuadrilátero, se había adjudicado, al menos en parte, a los paneteros y botelleros que se alojaban en ella.

De acuerdo con esta vista panorámica, se advierte que el palacio de los Papas acumulaba muy afortunadamente diversas funciones. Función militar: se trataba de una fortaleza, con su guarnición correspondiente, más o menos numerosa según las circunstancias. Función palatina: incluso el palacio primero de Benedicto XII ofrecía un marco decente para los inevitables fastos de la monarquía y corte pontificias. Función burocrática: el palacio acogía los órganos centrales de una administración y un gobierno reputados por su competencia y su actividad.

Todo ello se refleja en la organización tan estricta y vigorosa del espacio interior, a pesar de que no se advierte ninguna separación absoluta entre la vida privada y la vida pública, entre el trabajo de los clérigos de la curia y su existencia personal.

Sin duda el espacio reservado a la administración resultaba insuficiente pese a todo, porque sabemos que el Palacio Nuevo, concluido por Clemente VI, se destinó principalmente a acoger otros servicios, en particular judiciales (audiencias grande y pequeña).

Pero no hemos de creer por ello que Benedicto XII y su arquitecto fuesen unos innovadores al adoptar un plan relativamente racional o cuando menos “legible”.

Lo que cabe conocer, en efecto, bien es verdad que sólo gracias a los documentos escritos, del palacio de Juan XXII muestra ya una distribución que responde al mismo espíritu: de un lado, la residencia particular y las habitaciones de recepción del pontífice; y de otro, los servicios domésticos (cocina, etcétera); las oficinas pertenecían a un tercer sector.

¿Habrá que admitir incluso que se aguardó a los inicios del siglo XIV para plantearse y llevar adelante una repartición de este tipo? No se excluye en absoluto

que algunos castillos y palacios, tanto laicos como eclesiásticos, edificados en los siglos XII y XIII, se beneficiaran de una articulación análoga, inspirada en el modelo monástico, el cual pudo a su vez hacer suyos y adoptar planos de palacios o *villae* del Bajo Imperio.

Lo único comprobable es que antes del siglo XIV, en rigor, del siglo XIII, no hay documentación histórica ni arqueológica o, cuando la hay, sigue pareciéndonos demasiado imprecisa para permitirnos otra cosa que una reconstrucción en buena parte imaginaria.

Patios y jardines

En el siglo XIV, en la ciudad de Aviñón, el palacio de los Papas distaba mucho de ser la única edificación centrada en torno a un espacio interior —patio o claustro—. En su respectiva escala, las residencias cardenalicias —las famosas casas exentas, destinadas a los príncipes de la Iglesia y a su séquito de donceles, capellanes y sirvientes— estaban sensiblemente concebidas de acuerdo con los mismos principios. Un documento de 1374, redactado con fines fiscales, permite reconstruir aproximadamente la residencia liberada, hoy desaparecida, del cardenal Guillaume de la Jugie, un sobrino del papa Clemente VI, que la hizo edificar durante el tercer cuarto del siglo XIV. De un lado, la residencia reducida, dispuesta en torno a un patio: un conjunto bastante confuso de aposentos altos y bajos, de reductos, de salas y galerías, destinado, según todas las apariencias, a la servidumbre, a los caballos y a las mulas del cardenal. Del otro, la residencia amplia, para el dueño, que comprendía tres cuerpos de edificación en torno a un jardín. Encontramos:

1.º en el subsuelo, básicamente una cava y algunas piezas subterráneas;

2.º en la planta baja, tránsitos cubiertos; el Grand Tinel o comedor, con su chimenea; un pórtico decorado con pinturas; una “gran cámara de paramento” y una escalera de caracol;

3.º en el primer piso, de nuevo los tránsitos cubiertos que unen entre sí las diferentes piezas, en número de cinco (capilla, cámara, antecámara, cámaras de paramento vieja y nueva);

4.º en la parte más alta del edificio, un guardarropa, una especie de galería cubierta (¿para tomar el fresco o para secar la ropa?) y, alrededor del tejado de la capilla, un tránsito enlosado rodeado por una muralla almenada y dominado por un campanile y cuatro torreones en los ángulos. Añadamos que las residencias pequeña y grande se comunicaban por encima de la calle por medio de un puente que constaba de una galería en el primer piso y una pieza en el segundo. El exterior debía de ser severo, rudo: pero ello se debía a que todo estaba calculado para que las habitaciones diesen al jardín, ornado en su centro con una fuente. Se piensa en los palacios

florentinos del siglo XV, en el *hôtel* de Jacques Coeur de Bourges, así como también, aunque con menos amplitud, en el Fondaco dei Tedeschi de Florencia. Aunque, después de todo, las construcciones monásticas tradicionales tenían una traza bastante cercana, lo mismo que los castillos en forma de cuadrilátero tan frecuentes en Francia desde los tiempos de Felipe Augusto. Es posible que el rasgo más original de la residencia grande del cardenal de la Jugie fuese la existencia de aquellos deambulatorios superpuestos que prestaban servicio al conjunto de las habitaciones de un mismo piso.

El *hôtel* de Pierre Legendre en París (hacia 1500) presenta un aspecto muy diferente. El patio de acceso, que da a la calle de los Bourdonnais, se hallaba allí rodeado de galerías y tránsitos de uso común, mientras que el cuerpo principal del edificio daba por un lado a aquél y por el otro a un jardín, o por lo menos a un patio interior, orientado a la calle de Tirechappe. Asimismo, pero esta vez en la orilla izquierda, el *hôtel* de los abades de Cluny, construido por Jacques de Amboise entre 1485 y 1498, tenía un patio de entrada, un ala y una edificación principal y, a la parte de atrás, un jardín. En ambos casos, estaríamos ante una primera manifestación de los *hôtels* situados entre patio y jardín, y destinados a convertirse en la regla durante los siglos clásicos. Apegada en adelante a la residencia en la ciudad, la aristocracia, de Iglesia o de corte, profesional o comerciante, se esforzaba a finales de la Edad Media por adoptar sus distancias con respecto al entorno urbano ordinario, con el fin de procurarse un espacio tan privativo como le fuera posible.

Castillos

Fuera de las ciudades, las mansiones señoriales de finales de la Edad Media conocieron una distribución del espacio entre el gran patio, el corral y el jardín, que respondía al propósito de distinguir el ámbito de los servicios y los oficios materiales, el de las funciones "nobles" y, finalmente, el de la vida privada y las distracciones.

Algunos de los castillos construidos o reformados por príncipes de la casa de Valois-Sicilia (Luis II, el rey René) obedecen más o menos a esta preocupación: Angers, Tarascon, Saumur. Pero el caso tal vez más bello sea el del castillo de Gaillon: no por la construcción efectivamente realizada a comienzos del siglo XVI por el cardenal de Amboise tal como nos la muestran los restos todavía imponentes y sobre todo un plano y una vista panorámica de Androuet du Cerceau, sino por el plano de un primer proyecto, de inspiración más francamente italianizante, llegado por suerte hasta nosotros.

El desconocido dibujante de este plano, tanto más sugestivo cuanto que se acompaña de una leyenda, había previsto la organización del castillo en torno de un vasto cuadrilátero de 34 por 18 toesas, o dicho de otro modo, si se calculan dos

metros por una toesa, de 68 metros por 36, más de 2400 metros cuadrados, o casi un cuarto de hectárea.

Este espacio interior, de tan amplias dimensiones, se hallaba a su vez repartido en tres: al fondo, un jardín, con una fuente, bordeado por una galería; en el medio, una *grande court* o gran patio de más de 1000 metros cuadrados; y, justo a la salida del portal de acceso, que tenía que quedar dentro de lo que se había previsto conservar de la vieja fortaleza medieval, un corral acompañado de una “plaza para servir a todos los menesteres y servicios de la cocina” y de una “alberca para lavar las coladas” (lavadero).

Entre las edificaciones, cuya distribución no nos es conocida, subrayémoslo, salvo por lo que hace a la planta baja, se pueden identificar tres polos: en uno de los ángulos, la gran capilla y su oratorio, lugar de reunión obligado y regular de todos los habitantes del castillo, cualesquiera que sean su estatuto, sus funciones o su puesto jerárquico; todo alrededor del corral y la huerta, pero desbordándolos ampliamente, lo mismo a derecha que a izquierda, hasta la altura del patio noble, las habitaciones dedicadas a los oficios domésticos: tahonas, cocinas, guarnicionerías, alojamientos de las costureras, de los cocineros y otros sirvientes, etcétera; y por fin, en el ángulo más alejado, el mejor situado, muy cerca de la fuente, del jardín y la galería, los aposentos del amo de casa, que empezaban por una gran sala de 16 por 8 metros (128 metros cuadrados), continuaban con una cámara de postín algo más reducida (80 metros cuadrados) y concluían, como era usual en las formas de habitación señoriales de la época, con un aposento retirado, un guardarropa, y —como señal de pertenencia del propietario a la jerarquía eclesiástica— un estudio y un oratorio.

Junto a esta división tripartita, cabe destacar otras dos divisiones, esta vez de carácter bipartito:

—una división vertical, cuya existencia sólo es posible sospechar, entre planta baja y primer piso;

—una división derecha-izquierda con respecto al patio central, con, por una parte, la cocina, la botellería, la despensa, etcétera, para el común de la gente de la vivienda, y, por otra, las mismas piezas pero en este caso para el dueño. Volvemos a encontrar aquí las dos cocinas, como en el palacio de los Papas.

Sobre todo, es a partir del siglo XV cuando los presupuestos de construcción, acompañados con frecuencia de planos o de *patrons* sobre papel o pergamino, atestiguan, en la Francia señorial, el gusto por las mansiones sanas y sólidas, debidamente provistas de escaleras de caracol *(vis)*, de *galetas* y de galerías, fácilmente acondicionables y caldeables, con piezas de paredes *chambrillées* (revestidas), bien aisladas por ventanas con vidrios provistas de *ostevens* (contraventanas) y de suelo cuidadosamente esterado y embaldosado. Se advierte la precaución de *gallefeustrer* (tapar con burletes) las habitaciones. Además, no sólo no es excepcional la presencia de estufas y cuartos de baño, sino que además se hace frecuente mención de una sala de visitas, de una *librairie* (biblioteca), de una sala de

juegos para la pelota, la bola, el billar, el balón y, destinado sobre todo a las damas, de un gabinete excusado. Como una curiosidad, sin duda rarísima, está la galería de caza del castillo de Blois, admirada por Beatis en 1518: “A la sombra del palacio se extienden tres jardines, llenos de frutas y follaje; se llega a ellos a través de una galería cubierta adornada por uno y otro lado de cuernas de auténticos ciervos puestas sobre ciervos de madera tallada coloreados y muy bien imitados; cuelgan del muro a una altura de unos diez *palmos*, unos junto a otros, sólo se ve su cuello, su pecho y las dos patas delanteras. Sobre unas piedras que sobresalen a lo largo de las paredes hay numerosos perros asimismo en madera, liebres con perros que corren reproducidos con absoluta veracidad lo mismo en su tamaño y aspecto que en su pelambre. También hay algunos halcones sobre unas manos fabricadas igualmente en el muro”.

Por lo que hace al espacio de los servicios domésticos, refleja también con notable exactitud la organización del *hôtel*, con sus *métiers* (servicios) tradicionales: en el castillo de Angers, en 1471, se hace notar, además de la cocina y la despensa, una *saucerie* y una *eschançonnerie* (para la preparación de los alimentos), una *paneterie* y una *fruiterie* (almacén de frutas).

La excepcional calidad de un cierto tipo de habitación señorial se traducía en gastos de construcción muy elevados. Durante la ocupación inglesa de Normandía, Edmont Beaufort, conde de Dorset, de Mortain y de Harcourt, quiso hacer construir en Elbeuf, en las orillas del Sena, muy cerca del puerto, una *casa y edificio fortificados*, de dos plantas, además de la planta baja: 3,60 metros de altura para cada uno de los dos primeros niveles, y 2,40 para el tercero, este último dominado por el *comble du gallatas* (buhardilla), habitable a su vez gracias a los numerosos *lucagnes* (tragaluces) que allí estaban previstos. Las dimensiones de esta construcción rectangular, que contaba con un cierto número de piezas cada una de ellas con su chimenea, debían de ser de 24 metros por 10. Estaba prevista una gran vista (escalera de caracol), más otras dos o tres más reducidas. Muros de piedra, de un metro de espesor, techumbre de pizarra, patio y jardín, tejado coronado por *barnières* o pendones *de cobre pintados y dorados* con las armas del conde de Dorset, cocina enlosada y letrinas acondicionadas con esmero. Todo esto tenía que repercutir en el coste: para una vivienda cuya superficie útil, si se exceptúa el desván, no sobrepasaba los 800 metros cuadrados, los trabajos de albañilería, carpintería, obra de yeso, cubierta, fontanería y nivelación no podrían estar por debajo de los 6700 francos. Todavía es preciso añadir el valor del terreno, así como los gastos de *carpintería, cerrajería, cristalería y otros arreglos*. En total, puede ser que 8000 francos: cien veces más que el presbiterio de Touville con sus 200 metros cuadrados de superficie útil.

La forma de habitación comunitaria

Aun cuando las mansiones y los castillos fuesen ante todo la residencia de un hombre (o de una mujer) y su familia, no es menos cierto que acogían por lo regular un número bastante elevado de sirvientes de ambos sexos, con funciones más o menos consideradas, célibes y también casados, que allí tenían, de forma permanente o transitoria, exclusiva o accesoria, albergue y sustento. Diferentes ejemplos sugieren como normal una servidumbre, una “casa” de algunas decenas de personas cuando se trataba de un miembro de la alta nobleza, de doce personas para un noble de tipo medio y de seis para un individuo de la nobleza baja. Así, en los castillos, no pocos aposentos ofrecían aspecto de dormitorio con cuatro o cinco lechos, y otros tantos arcones, cerrados con llave donde cada uno guardaba sus efectos personales. Otros pertenecían al uso exclusivo de un empleado de la casa (mayordomo, tesorero, recaudador, capellán, etcétera), que podía, a su vez, tener a su servicio un ayuda de cámara, que dormía en la misma habitación o en un local contiguo. Toda esta gente se encontraba durante las comidas en la sala común, o sala del común, mientras que algunos privilegiados obtenían a veces el derecho de recibir en su alcoba su *livrée* o parte correspondiente de alimento, de velas y de bebida, y de comer allí aparte.

Esto quiere decir que los castillos, igual que los palacios y las grandes mansiones urbanas, ofrecían un primer modelo de forma de habitación comunitaria. Había desde luego otras muchas. Destaquemos aquí, a falta de cuarteles, que sólo aparecieron mucho más tarde, los colegios universitarios, los hospitales, las *maladreries* o leproserías, y en particular toda la gama de los establecimientos monásticos. Porque una gran parte de los edificios más bellos y vastos, de las construcciones más complejas, de las mejor acondicionadas, pertenecían desde hacia siglos al clero regular, rasgo que como es natural estaba muy lejos de haber desaparecido a finales de la Edad Media.

Queda fuera de nuestro propósito examinar aquí el origen y los primeros avatares de los proyectos monásticos. Nos contentaremos con dirigir una mirada a la situación de los siglos XIV y XV, lo mismo si se trata de los resultados de una herencia anterior que si nos encontramos, lo que es mucho más excepcional, ante creaciones contemporáneas.

Nos ofrecen un primer tipo los establecimientos que combinan vida comunitaria y vida solitaria. Así acontecía con las cartujas cuyo éxito nunca se desmintió, puesto que en el siglo XIV, a lo ancho de toda la cristiandad, hubo 110 fundaciones que vinieron a acrecentar esta familia religiosa, más otras 45 durante el XV. El catálogo oficial de 1510 contiene una lista de 191 cartujas en actividad, de las que siete se reservaban a monjas. Ahora bien, en virtud de la voluntad de su fundador e iniciador, san Bruno, la vida cartujana descansaba tradicionalmente sobre un eremitismo fundamental y una cierta dosis de cenobitismo, en el coro, el capítulo, el refectorio y la recreación. Aun cuando la frecuentación de la iglesia era cotidiana, ya que la

hacían necesaria la recitación y la celebración en común de los oficios, el refectorio, por su parte, sólo se utilizaba los domingos, los días de fiesta en que había capítulo durante las octavas de Navidad, Pascua y Pentecostés, los días en que se celebraba algún entierro, y con ocasión de la instalación de un nuevo prior. El resto del tiempo, el cartujo consumía en soledad su austera refección que le era traída de fuera, anónimamente, a través de un ventano. Por eso la importancia de la vida de celda, continua, alojada en una construcción individual. El cartujo, dicen los estatutos de la orden, "ha de velar con toda diligencia y solicitud para no crearse necesidades, al margen de las observancias regladas y comunes, ni salir de su celda, sino considerarla más bien como necesaria para su salud y su vida como el agua es necesaria para los peces y la majada para el ganado. Cuanto más permanezca en su celda, más la amará, puesto que es en ella donde se ocupa con orden y utilidad en la lectura, la escritura, la salmodia, la plegaria, la meditación, la contemplación y el trabajo, mientras que si sale de ella con frecuencia, y por ligereza, se le volverá enseguida insoportable". En 1398, Felipe el Atrevido, duque de Borgoña, ofrece a la cartuja de Champmol diez pequeñas biblias destinadas a repartirse entre las "celdas, a fin de que los religiosos que sufran algunas dolencias por las que les convenga abandonar la iglesia puedan recitar su oficio sin impedir al enfermero que acuda a la iglesia, así como para estudiar si no tienen ocasión de salir de su celda para ir a estudiar en la biblia de la iglesia ni de hablar los unos con los otros".

Por sí solo, el plano de conjunto de una cartuja basta para sugerir el predominio de la vida solitaria: en relación con el amplio claustro en torno del cual se hallan dispuestas las casas de los monjes, el resto de las construcciones, sea profana o sagrada su finalidad, resulta bien mezquino. Por lo que se refiere a las casas mismas, dispuestas en uno o dos niveles, ofrecen un marco de vida decente, incluso confortable, si se tienen en cuenta todas las demás circunstancias. La ascesis no reside en la calidad del alojamiento, muy superior a la media medieval, sino en el confinamiento libremente consentido y en el rigor de la reclusión.

Cuando se trata de los beguinajes de Flandes, tanto en la región renana como de la Francia del norte, tal como surgieron a partir del siglo XIII hasta alcanzar su culminación durante los dos siglos siguientes, nos encontramos en presencia de otro tipo de establecimientos, en los que la vida comunitaria existe ciertamente, hasta un cierto grado, pero en los que el eremitismo cede por completo su puesto a una vida individual concebida según el modelo ordinario. Tomemos el ejemplo de la casa de las beguinas de París, fundada por Luis IX en 1266. Se trataba de un espacio muy vasto, en principio herméticamente cerrado desde la puesta del sol, de un "recinto de casas", en la orilla derecha del Sena, cerca de la puerta Barbel, pero fuera de la muralla de Felipe Augusto. Residían allí, de acuerdo con el testimonio tal vez demasiado optimista de Geoffroi de Beaulieu, confesor del santo rey, cuatrocientas *honestae mulieres*, o *povres beguines*, a veces de origen noble, beneficiándose de las múltiples caridades públicas y privadas, pero ganándose también ellas mismas su

vida mediante trabajos diversos efectuados tanto dentro como fuera. La directora de las beguinas, nombrada por el capellán del rey y asistida por la subdirectora, la portera y un consejo de ancianas, tenía la misión, bajo el control del prior de los dominicos de París, de vigilar a las beguinas en su conducta, sus vestidos, sus idas y venidas, y de impedir que cualquiera pudiese entrar a cualquier hora en el interior de la clausura para dirigirse a lo que fuese. Sin haber hecho voto de religión, comprometidas a la guarda de la castidad pero pudiendo en todo momento romper con semejante compromiso y regresar al siglo, las beguinas tenían que hacer sus comidas normalmente en el beguinaje y no podían pasar la noche fuera de casa. Además, tenían que asistir a ciertos oficios en una capilla que, por otra parte, estaba abierta a los habitantes del barrio. Algunas de ellas, las beguinas "de convento", dormían en un dormitorio común y comían en el refectorio, mientras que las había que vivían en sus habitaciones, en casas aparte distintas del cuerpo conventual, bajo la dirección de una "directora de cuarto". Disciplina en suma muy flexible, dentro de un espacio en principio femenino, que dejaba a las residentes, jóvenes o viejas, auténticas devotas o, como a veces se les reprochaba y acusaba, puras y simples hipócritas, una muy notable iniciativa personal bajo la tranquilizadora cobertura de una institución tutelar.

Monjes blancos y monjes negros tendrían que haber puesto su empeño en mantenerse fieles al marco de vida cuidadosamente edificado por sus predecesores, a veces desde los siglos XI y XII. En principio no había ninguna razón para que se modificara la organización del espacio monástico en las abadías y los prioratos cistercienses o benedictinos. Y tal fue muchas veces el caso, como se manifiesta a través del examen de las ruinas de los monasterios ingleses (Rievaulx, Fountains, Tintern, etcétera), cuya vida se vio bruscamente interrumpida por la Disolución. Sin embargo, las necesidades de la defensa, la caída a veces dramática de las rentas y de los efectivos, provocaron por la misma fuerza de las cosas profundas modificaciones. En numerosos monasterios, "una vez designados el prior, el hospedero, el enfermero y el cillerero, ya no quedaban simples monjes. Este estado mayor sin tropas se veía en la imposibilidad de respetar la ley de la clausura, el silencio y el recogimiento que debía caracterizar, no obstante, la vida monástica. Como las finanzas de las abadías no bastaban para subvenir a las necesidades más elementales de sus habitantes, los superiores no tenían más remedio que cerrar los ojos ante las infracciones a la regla de la pobreza personal. En las comunidades masculinas existía la autorización, por la que había que pagar, de vivir fuera, de solicitar puestos de ecónomos, y aun beneficios" (Francis Rapp). Basadas en el ejemplo alsaciano, estas observaciones valen asimismo para muchas otras regiones. Un comportamiento de particular repercusión: el dormitorio, que tendría que haberse presentado como una pieza enteramente aparte, cuidadosamente cerrada con llave cada noche por orden o bajo la vigilancia del superior, y amueblada por unas hileras de simples jergones, en algunas ocasiones se dividió en celdas, en camarillas, por medio de tabiques o de colgaduras,

y en otras se abandonó por completo por alcobas *(camerae)* o cuartos reducidos *(camerulae)* donde los religiosos dormían solos o por grupos de dos, tres o cuatro.

Los procesos verbales de visitas de la orden de Cluny están llenos de quejas y de mandamientos a este propósito. Acogido en el monasterio de Saint-Victor de Marsella, Beatis, a comienzos del siglo XVI, no puede por menos de constatar: “En esta abadía residen alrededor de cincuenta monjes de la orden de san Benito, pero comen y duermen por separado”.

El dormitorio del priorato de benedictinas de Littlemore (Oxfordshire) ostenta las huellas de una tabicación en alcobas separadas, situadas, bien es verdad, bajo la estricta vigilancia de la priora, alojada a su vez aparte pero en el mismo piso.

También en Inglaterra, cabe señalar claustros con huecos cerrados por vidrieras y en los que hay pequeños “estudios” con gratos revestimientos; enfermerías monásticas que van a tener en adelante aposentos individuales para los monjes de edad avanzada o enfermos; habitaciones, o mejor apartamentos reservados no sólo para el abad y el prior, sino también para los principales oficiales conventuales; y, finalmente, celdas destinadas a los religiosos que poseen grados universitarios o que están dedicados a obtenerlos.

No hay, por tanto, nada de superfluo en esta orden expresa que aparece a continuación de la inspección de un monasterio inglés, en el siglo XV: “Comer y beber en un mismo local, dormir en un solo local, rezar y servir a Dios en un solo oratorio (…), renunciar por completo a todos los aposentos privados, a las alcobas y a las habitaciones individuales”.

Resulta ciertamente tentador, a propósito de la difusión más o menos general de usos tan manifiestamente contrarios a los estatutos más estrictos de la vida cenobítica, hablar de decadencia moral y espiritual, de creciente indisciplina por parte de religiosos sin vocación, demasiado apegados a sus comodidades e inclinados más de la cuenta a torcer la regla, bajo los más diversos pretextos. No obstante, conviene adelantar tres observaciones:

a) La tendencia a la alteración de las constricciones de la vida comunitaria no aguardó a la “crisis” del final de la Edad Media para manifestarse. En la historia de las órdenes religiosas puede decirse que la “declinación” comenzó casi siempre precozmente, y que la caída del fervor inicial apenas si esperó, algunas veces, a la desaparición de los primeros pioneros.

b) Cualquier generalización sería abusiva; hubo monasterios que se mantuvieron seguramente fieles a los usos oficiales. Así, por ejemplo, según parece, el priorato de las dominicas de Poissy, según el testimonio de Cristina de Pisan. El locutorio siguió siendo aquí el lugar obligado de encuentro entre el exterior y el interior, y el dormitorio tal como le fue presentado a la célebre mujer de letras y a su séquito (porque los hombres, en esta ocasión, quedaron formalmente excluidos de este lugar privado por definición) no parecía ofrecer ningún signo de distorsión de la regla auténtica: “Pero aún quisieron / Más mostrarnos aquellas damas, que muchas eran, /

Porque su dormitorio ordenado como lo tenían / Y sus hermosos lechos que sobre cuerdas estaban / Nos mostraron, / Pero en este lugar de nuestros hombres no entró / Ninguno, quienquiera que fuese, porque hombres no subían / Aunque por otra razón no fuese, por derecho quedaron fuera / En esta ocasión".

c) Pero sobre todo, es posible que la evolución general de la espiritualidad no dejara de favorecer en una cierta medida y de legitimar hasta cierto punto la concesión a determinados monjes de una celda individual, en la que trabajar intelectualmente, rezar en soledad, y, en caso extremo, dormir. Igualmente conviene considerar la influencia de prácticas perfectamente admitidas en ciertas órdenes mendicantes. Así en la de los Predicadores. En efecto, santo Domingo, tan pronto como se instaló en Toulouse, hizo construir en la planta superior del claustro unas cuantas celdas para sus compañeros, *ad studentum et dormiendum desuper satis*. Sin duda que se trataba de espacios muy rigurosamente medidos: una largura apenas superior a la del lecho y una anchura de 1,50 metros exactamente. Pero al menos cada fraile se hallaba allí solo. Luego, las dimensiones de las celdas se hicieron menos exiguas, aunque no fuese más que para la instalación de un pupitre y de una silla de trabajo: en el convento de San Eustorgo de Milán, a finales del siglo XIII, unas paredes de albañilería ligera reemplazaron los tabiques de madera, pero su disposición tenía que ser tal que el *circator* que recorría el pasillo central del dormitorio pudiera ver sin dificultad, de un rápido vistazo, a los frailes, o bien estudiosamente inclinados sobre sus pupitres o bien sensatamente tumbados en sus lechos. Sólo los profesores en activo *(lectores actu agentes)* tenían derecho a una habitación propiamente dicha, enteramente cerrada y por lo demás situada las más de las veces en otro sector del convento.

A finales de la Edad Media hay una tendencia muy habitual a renunciar, al menos en las fundaciones piadosas y caritativas, al dormitorio común. En el hospital de Ewelme, William de La Pole, que fue su fundador, entiende que los residentes han de disponer "de un cierto lugar para ellos solos (…): a saber una casita, una celda o una alcoba, con una chimenea y otras necesidades del mismo género, en la que cada uno pueda a su vez comer, beber y descansar".

En el colegio de Dainville, en París, en 1380, se ha previsto una habitación para cada dos escolares, pero sin que éstos puedan escapar al control del maestro: "De día como de noche, hasta que vayan a acostarse, la habitación no podrá ser cerrada por nadie, a fin de que el maestro pueda más fácilmente en cualquier momento verlos si lo desea, y para que los escolares, por su parte, aumenten su celo en el estudio y teman dejarse arrastrar a la ociosidad y las malas costumbres. Si lo considera necesario, el maestro podrá tener la llave de cada habitación".

En 1443, los estatutos del King's College (Cambridge) prescriben un aposento para cada dos o tres *fellows (socii)*, provisto de tantos lechos como *fellows,* así como de un rincón de trabajo *(loca studiorum)*. Ciertamente, no se trata del régimen de la habitación individual, considerada tal vez como demasiado costosa o liberal, pero se

está lejos del dormitorio común, de la sala de estudio superpoblada: por otra parte, se comprende mejor este término medio si se cae en la cuenta de que el más adelantado de los *fellows* “en madurez, discreción y ciencia” se encontraba con la atribución de una cierta autoridad sobre su o sus compañeros.

Es significativo que el pobre estudiante Nicolás, protagonista del *Cuento del molinero* de Chaucer, alojado en Oxford en la vivienda de un carpintero, disfrute en ella de su propia alcoba, “solo, sin ninguna compañía”.

A mediados del siglo XVI, el jurista Hermann von Weinsberg, de Colonia, se enternecía al recordar la habitación que veinte años antes le había concedido su padre para uso exclusivo suyo, en lo más alto de la gran casa familiar:

“A propósito de un pequeño cuarto, mi *studiolo*.

Cuando en 1529 mi padre levantó una casa, hizo construir dos pequeñas habitaciones una encima de la otra, cerca de la sala grande. Yo tomé posesión de la más alta de las dos y mi padre hizo poner una ventana y una puerta que se podía cerrar con llave. En este reducido cuarto puse una mesa pequeña, una silla, un cuadro mural e instalé mi *studiolo*: libros, cajones, papel, escritorio, etcétera, y todo lo que pude reunir, lo subí allá arriba; me construí también un altar, y coloqué en él todo lo que tuvieron a bien regalarme. Todo ello cerrado con llave, para que nadie pudiera entrar, salvo mi primo y compañero de escuela, Christian Hersbach, que estaba todo el tiempo en mi casa. Allí era donde yo andaba enredando la mayor parte del tiempo, cuando volvía de la escuela, leía, escribía y me iniciaba en la pintura, porque mi primo, que sabía pintar muy bien, me ayudaba mucho. Y mi padre experimentaba un gran placer en verme así instalado y me ayudó a acondicionar la pieza, lo que me evitaba andar por la calle perdiendo el tiempo. Me reservó siempre el uso de esta pequeña habitación, incluso mientras estuve en Emmerich; y cuando regresaba, me lo encontraba todo en perfecto orden”.

El lecho

Con su sentido de lo concreto, conscientes como eran, por otra parte, de estar viviendo en un mundo pobre, en el que cualquier objeto tenía su valor propio, las gentes de la Edad Media se hallaban fascinadas, según parece, por los utensilios de uso doméstico. Hubo no pocos escritores que no desdeñaron celebrar los *oustillements d’ostel* en verso más aún que en prosa, y en lengua vulgar con más frecuencia que en latín. No bastaba con que una casa estuviese bien construida, era necesario también que se hallara bien “amueblada”. Ahora bien, entre todos los objetos enumerados, es el lecho el que reaparece las más de las veces y ocupa el primer lugar.

El lecho figura entre los más humildes pertrechos que ha de poseer, según Guillaume Coquillart, incluso un hombre “pobre y miserable: / Que no tiene otras cosas que valgan salvo un lecho, una mesa, / Un banco, un puchero, un salero, / Cinco o seis vasos de barro / Una marmita donde cocer los guisantes”.

Era lo mismo que le ocurría a la *pobre hilandera* del *Ménagier de Paris*. Un reflejo idéntico guía la redacción de los manuales de conversación destinados al aprendizaje del inglés por un francés, y a la inversa:

Ores vous convient avoir lits:	*Now muste ye have bedde:*
lyts de plummes;	*beddes of fetheris;*
pour les povres suz gesir,	*for the poure to lye on,*
lyts de bourre;	*beddes of flockes;*
sarges, tapites,	*sarges, tapytes,*
kieultes pyntes	*quilted painted*
pour les lits couvrir;	*for the beddes to covere;*
couvertoyrs ainsi;	*coverlettes also;*
bankers qui sont beaulx;	*bankers that ben fayr;*
dessoubs le lit ung calys,	*under the bedde a chalon,*
estrein dedens.	*strawe therin.*

(“Os conviene tener lechos: / lechos de plumas; / para que los pobres puedan yacer, / lechos de borra; / sargas, paños, / colchas pintadas / para cubrir los lechos; / cobertores también; / colchones que son hermosos; / bajo el lecho un catre, / y dentro paja”).

Precisamente comienza por el lecho y sus accesorios la balada que compuso Eustache Deschamps “para los recién casados”: “Necesitáis para vuestro hogar / Para vosotros, que acabáis de poner casa, / almohadones, lecho y ropas de cama bien forradas”.

En uno de sus discursos, pronunciado en 1453, Juan Juvénal des Ursins, para ilustrar la carga casi intolerable de los impuestos reales, pone este ejemplo: “Si un pobre hombre no tiene más que un lecho para sí, su mujer y sus hijos, se lo quitarán y no se invocará otra razón que la de *sic volo sic iubeo, sic pro ratione voluntas*”.

En 1539, Gilles Corrozet, en sus *Blasons domestiques*, emprende la calurosa celebración del lecho, inmediatamente después de la de la alcoba y antes de la de la silla, el banco, la mesa, el aparador, el cofre y el escabel. Y ello en unos términos que expresan su valor casi mítico: el lecho no sólo es “delicado, mullido”, no sólo es “el ornamento de las alcobas”, sino que, exento de cualquier dimensión erótica, es el “lecho del honor”, casto y púdico testigo de la santa unión conyugal.

El lecho es prácticamente el único mueble que vemos que se lega por testamento a un fiel servidor, a un pariente necesitado o a un hospital.

A finales del siglo XV, en Quercy, el lecho nupcial entra regularmente en la composición de la dote de las muchachas, con un valor de 8 a 10 escudos de oro.

Algunos viajeros extranjeros, como Beatis, no dejaron de apreciar, en los albergues, el lecho francés, al tiempo que lo situaban sensiblemente por debajo del alemán (aquella maravilla desprovista de cualquier suciedad) y aun por debajo de la cama flamenca. Bien es cierto que, desde el siglo XIII, los textos literarios alaban los *soefs lits* de pluma a la moda francesa.

Finalmente, había para el lecho un mercado de ocasión, igual que para la ropa. Por lo demás, no era infrecuente que las profesiones de revendedores o de *revenderesses* de camas se asociaran con las de chamarileros y chamarileras.

Como sugieren algunos de los textos que acaban de citarse, lo que cabe denominar el "lecho completo", representado en numerosas obras de arte, comprende tres elementos: el armazón de madera, el lecho propiamente dicho y por fin el conjunto de las ropas que, dispuestas sobre y en torno de la cama, le permiten al durmiente, si lo desea, aislarse protegiéndose de las miradas, de la claridad y de las corrientes de aire.

El término habitual para designar la armadura de madera es el, todavía en uso hoy día, de catre *(châlit)*, pero se habla también de cama *(couche)* o colchoneta *(couchette)*. Las más de las veces en madera de roble, en ocasiones sin pintar el catre se hallaba habitualmente provisto de un fondo de tabla (*lectum de tabulis*, en ciertos textos en latín). Tal era, a lo que parece, el catre *bordé* ("guarnecido"), del que se distinguía el catre *cordé (lectum cordegii, lectum cordelhium)* ("encordelado"), como el que hallamos en el Hospital de París, en los dominios de Poissy y en el castillo de Angers en tiempos del rey René. Colocadas por cordereros o estereros, y tensadas de nuevo periódicamente, estas cuerdas, tal vez entrecruzadas, cumplían sensiblemente la misma función que nuestros actuales somieres de tiras metálicas. Sin embargo, se encuentran también camas a la vez guarnecidas y encordeladas.

Los catres se hallaban lo suficientemente elevados sobre el suelo como para que fuese posible deslizar debajo de ellos colchonetas que se desplegaban en caso de necesidad. Un poco como nuestras camas-nido. "Una pequeña colchoneta que está debajo de la cama": la mención se encuentra, por ejemplo, en el inventario de la casa ruanesa de Hugues Aubert, un socio de Jacques Coeur (1453). Algunas de estas *couchettes* se hallaban provistas de ruedecillas, lo que facilitaba también su desplazamiento: "carretilla *(chariolle)*, camilla con ruedas *(couchette roullonée, charliz roulerez, couchette rouleresse, couchette basse a roulletz)*, que se coloca bajo las camas".

Otros catres podían desmontarse, o plegarse (¿mediante unas charnelas?), y servir en la guerra como lechos de campaña.

Algunos catres, aunque no todos, tenían apoyos, columnas, montantes, en pocas palabras, toda una estructura de madera reforzada con varillas de hierro y destinada a sostener el dosel, aquella gran innovación de mediados de la Edad Media (siglo XIII) que dio lugar al lecho de paramento, así como al lecho de justicia por el cual hay que entender un trono, una "sede" coronada por un dosel o palio.

Los catres o camas se hallaban a veces tan alzados que, para subirse a ellos, era necesario recurrir a los servicios de un estribo de madera, en algunos casos tapizado. En Ménitré, residencia campestre del rey René, un inventario menciona en la cámara regia "dos cofres largos de madera que sirven de estribo o escabel, cada uno de ellos cerrado con dos clavijas, y un (tercer) estribo en el suelo en el callejón del referido lecho". Desde el siglo XIV, en efecto, y aun desde antes, los términos de *venelle* y de *ruelle* sobre todo (que pueden traducirse por *callejón*) se usaban para designar el intervalo entre el lecho y la pared que había de tener durante el siglo XVII, como es bien sabido, una notable fortuna literaria.

En o sobre el catre, se amontonaba la paja, llamada *estrain* o *fuerre*, lo que constituía en sentido estricto un jergón o, como entonces se decía, un *chutrin*. Al jergón se le añadía (pero no siempre) el colchón propiamente dicho, llamado las más de las veces *coute* o *coetis*. Fabricado en cutí de Caen, de Lunel o de Bretaña, en tela llamada de cama, en fustán o felpa, en paño de lana, incluso en seda, a veces metido a su vez en una funda, el colchón llevaba dentro paja *(poussière, balosse)*, un fardo de cebada, borra de lana, o bien, lo que era evidentemente más apreciado, plumas y hasta, mejor aún, plumón. Junto a los *matheras* de lana, se comprueba, sobre todo en el Mediodía de Francia, la existencia de colchones de algodón.

Una cama comprendía también uno o varios almohadones o cojines o bien una almohada larga *(traversier, traverslit)*; una o varias almohadas, a veces rellenas de plumón; un par de sábanas *(linceuls)* de calidad variable (lino o cáñamo, incluso estopa, sábanas de *brin* y de *reparon*, o sea, de tela vasta); un cobertor de lana, que podía a su vez tener forros de pieles preciosos u ordinarios; y un edredón, al que deben de corresponder los términos de *coustepointe* y *lodier*.

En cuanto a las telas alrededor y encima del lecho podían hallarse dispuestas en forma de *tente* (tienda), *pavillon* (pabellón), *épervier* (en sentido de red o malla), de semidosel o de dosel. Durante el siglo XV más que durante el XIV hay muchos lechos con dosel (*dossiel* o *dossier*: cabecero de cama), más tres cortinas o *custodes* fijados a varillas de hierro. Los tipos de tejido empleados son el lienzo, la sarga, la lana o la seda, el tapiz e incluso el paño forrado con pieles.

Existía, en efecto, toda una jerarquía de lechos. Y ante todo, en función de sus dimensiones: se habla de camas de vara y media de ancho, de dos varas y hasta de tres, por lo que los cobertores y las sábanas para tales camas han de tener, en general, media vara más. Luego, en función de la naturaleza del colchón, del número y la calidad de las sábanas y las sobrecamas, de la presencia o no de una almohada además del almohadón o de una almohada larga. En tercer lugar, en función del catre: había lechos que no lo tenían; otros en los que no pasaba de ser un bastidor rudimentario; y otros, en cambio, que consistían en un mueble esmeradamente tallado. Finalmente, había lechos con dosel y cortinajes, mientras que otros, a juzgar por las cuentas, los inventarios o las miniaturas, carecían por completo de ellos. De ahí unos precios extremadamente variables que iban, en lo que respecta a una cama,

desde unas cuantas monedas a varias decenas de libras. A finales del siglo XV, en París, una cama de 60 sueldos parisinos (3 libras) se consideraba como de las más ordinarias.

Hay que poner aparte las yacijas ascéticas de los monasterios que se mantuvieron fieles al espíritu de pobreza y penitencia. En este caso, los catres son sencillísimos, sin cortinas, y sobre todo sin sábanas, con toscos jergones en lugar del suave y cálido colchón de plumón, o colchones de *bourre lanissée* (borra de lana) que pasan por ser escasamente confortables. Habiéndose alojado en la Gran Cartuja, en 1517, deplora Beatis que él y su amo, el cardenal de Aragón, hubieron de dormir “sobre pequeños lechos de paja sin sábanas y con unas groseras pieles de cordero por cobertores”. A su regreso de las Cruzadas, Luis IX, por espíritu de mortificación, renunció a dormir en un lecho de plumas y se contentó con una tabla recubierta por un ligero colchón de algodón.

Los lechos monásticos podían ofrecer una hermosa apariencia sin dejar de ser austeros. Así sucedía en el dormitorio del priorato de Poissy. “Las religiosas”, escribe Cristina de Pisan, “duermen allí completamente vestidas, sin sábanas, sobre una colchoneta de borra y no sobre un auténtico colchón, lo que no impide que sus lechos se hallen recubiertos por una elegante tapicería: ‘No visten camisas, ni tienen largos / Camisones de noche, no tienen colchones de franjas / Sino jergones / Que están cubiertos de hermosos tapices de Arras / Bien dispuestos, pero no es más que apariencia / Porque son duros y están llenos de borra, / Y es allí donde vestidas / Yacen de noche aquellas damas cansadas / Que se levantan o se las zarandea / A maitines (…)’”.

A mediados del siglo XIV, en las leproserías y los hospitales de la diócesis de París, una cama de enfermo no disponía, según parece, de catre ni de cortinas, sino solamente de un colchón, una almohada, un par de sábanas y un cobertor. Había otros establecimientos hospitalarios que se mostraban más generosos, o más juiciosos, y tenían previstos dos cobertores en verano y tres en invierno.

Para los mineros de la mina de Cosne, en la comarca de Lyon, empleados por Jacques Coeur, el inventario redactado durante el proceso (1453) menciona dos tipos de lechos: el primero se compone de un colchón y un cojín de plumas, dos sábanas y dos cobertores; el segundo se limita a un colchón de hojarasca y a un solo cobertor. En un caso la estimación es de 20, 30 o 40 sueldos; en el otro, de 10 sueldos, y aun menos. De todas maneras, ni bastidor de madera ni cortinas.

Una célebre miniatura de Jean Bourdichon representa a un pordiosero —símbolo de la pobreza— en su lecho: un par de sábanas andrajosas, un jergón colocado sobre un catre de rejilla, un ruin cobertor agujereado del que se escapan dos piernas, una de ellas vendada, la otra metida en una calza desgarrada…

En las postrimerías del siglo XV, el cocinero del obispo de Senlis se hallaba sin duda mejor alojado, con su lecho de terliz o cutil, su almohada larga de plumas, un

par de sábanas, su edredón *(lodier)* y su cobertor de tiritaña gris (todo ello valorado en 40 sueldos parisinos).

En 1403, Colin Doulle, de Conches, en Normandía, ejecutado por sus “desmerecimientos”, deja “un lecho, a saber colchón y almohada llenos de borra, un viejo cobertor usado de tela roja, y dos pares de sábanas de estopa”. Todo ello, vendido en pública subasta, alcanzará los 40 sueldos torneses.

Como buena burguesa de París, viuda de un barbero del rey, Perrette La Havée, hacia 1460, disponía de un lecho mucho más imponente, de inspiración, ya que no de estilo, señorial. Las sábanas eran de lino, la almohada de plumas, el colchón y el cojín de cutil de Flandes, y sobre todo tenía un dosel, un cabecero y dos cortinones de tela que envolvían todo aquel vasto lecho de 1,80 por 2,10 metros. En este caso, el valor de todo ello podía calcularse en 8 libras, 6 sueldos y 8 dineros parisinos**[12]**.

Un grado más en la magnificencia: en la *“alcoba grande”* del castillo de Thouars donde acababa de morir, en 1470, Luis de Amboise, vizconde de Thouars, aparecen, con ocasión del inventario tras su muerte, un gran lecho con tarima y colchón, almohada larga, banqueta, edredón, cobertor y *garniture* (colgadura); y un dosel de tapicería en color verde, más un *entredós* (dicho de otro modo, un *tresdós*, un cabecero) y cortinas de tela azul. La misma clase de tejidos y la misma decoración para cama más pequeña, adyacente, provista a su vez de dosel. Y todavía queda una cama reducida, *coulant*, bajo la grande. Finalmente, de la pared cuelgan cinco piezas de tapicería, que forman con las de los dos lechos un conjunto perfectamente homogéneo.

En efecto, durante la segunda mitad de la Edad Media (los primeros ejemplos concluyentes al respecto se remontan al siglo XIII), el dosel, las cortinas, el cabecero, el cubrecama y los tapices murales podían constituir una ornamentación adecuada. Así era la *cámara* que, sin demasiados problemas, se montaba y se desmontaba, se guardaba en un arcón, se doblaba en los armarios o guardarropas, y que, una vez ajada o pasada de moda, acababa en cualquier granero. Decoración móvil, portátil, en perfecta armonía con los usos de aquellos tiempos que, entre los grandes, autorizaban o imponían los desplazamientos incesantes.

Durante los siglos XIV y XV se tallaron, tapizaron y decoraron alcobas de un lujo insólito. En la profusión de ejemplos proporcionados por los documentos, sobre todo contables, nos limitaremos a mencionar aquí la alcoba, que no figura precisamente entre las más extravagantes, de que se hizo acompañar Catalina de Borgoña en 1393, cuando pasó a formar parte por su matrimonio de la familia de Habsburgo: “Una cámara de satén azul bordada en V medidas con las armas de la Señorita de Austria, provista de dosel, de cabecero, de sobrecama bordada, de cortinas de cendal, de X cojines idénticos, bordados con las armas de la misma damisela, y asimismo guarnecida la dicha cámara de una sobrecama de obra de costoso bordado de III *(sic)* tapices de colgar de las paredes, de un cobertor de colchón, de un banco y VI almohadones de lana con armas como las de antes, y de III escabeles (*marchepiedz*;

pero aquí con el sentido de alfombras de cama) para poner alrededor del lecho, y de un cobertor de tela azul forrado de piel".

Ya puede suponerse que una alcoba tan fastuosa, tan completa, representaba una excepción. Estadísticamente, un caso rarísimo. Pero un caso que sirvió de modelo, de referencia. Como consecuencia de un clásico fenómeno de difusión, no pocos interiores simplemente burgueses mostraban las huellas de una innegable preocupación decorativa, por medio de tapicerías, de *tapis velus* (en los muros, sobre los muebles e incluso en el suelo), de telas y de sargas, de cortinas en torno al lecho, o también en las ventanas, de *carreaux* (almohadones) y de fundas que revestían los bancos *(banquiers)*. He aquí, por ejemplo, la alcoba donde murió en París, en 1438, el señor Pierre Cardonnel, canónigo de Notre-Dame. Los dos lechos que hay en ella están recubiertos de sobrecamas bordadas blancas y el del difunto tiene, además, un dosel, un cabecero y tres laterales de tela blanca. En la pared, tres sargas color granate, una de ellas adornada en su centro con un ciervo blanco y sembrada de rosas blancas también. Una decoración, por tanto, en blanco y rojo que, allí colocada, no debía de producir mal efecto.

A pesar de todo, hay que imaginarse que la gran mayoría de los lechos se hallan desprovistos de colgaduras, aunque sean modestas, incluso de catres: *miserables colchonetas, jergones de mala muerte*, colocados directamente en el suelo o sobre unas tablas someramente ensambladas, cobertores remendados, usados hasta volverse transparentes, demasiado ligeros o demasiado escasos para poder calentarse de veras. El número de las camas de una vivienda estaba naturalmente en función de sus dimensiones, de los recursos de su o sus ocupantes, de la importancia de la familia. Podía ir desde un solo colchón a varias decenas. Con sus múltiples edificaciones, el establecimiento minero de Jacques Coeur, en Cosne, comprendía su buena cincuentena de camas, sin que se haya podido llegar a saber por desgracia los efectivos de los empleados y obreros a los que aquéllas se hallaban destinadas. En el castillo de Madic, a finales del siglo XV, se contaban 31 camas, más 35 colchonetas. Interrogado por el procurador Dauvet, el *despensero* de Jacques Coeur declara que la "casa grande (de Bourges contaba) alrededor de 15 o 16 lechos, de entre los cuales los había grandes que eran buenos y hermosos". Fechado en 1525, el inventario tras la muerte de Pierre Legendre, tesorero de Francia, enumera una veintena de camas, la mitad grandes y la mitad pequeñas, esparcidas, por lo general de dos en dos (una grande y una pequeña) por las alcobas y los guardarropas de su *hôtel* parisino de la calle de los Bourdonnais. En el campo, su mansión de Alincourt tenía una treintena, y la de Garennes cerca de veinte. Pierre Legendre, en sus tres principales residencias (tenía también otras, pero casi vacías), disponía así de unas 70 camas, sin contar las armazones que, por falta de colchones, no podían utilizarse sin más ni más. En 1542, el castillo de Thouars, con sus cuarenta habitaciones, contaba más o menos con otras tantas camas, incluidas dos hermosas cunas en la alcoba de las nodrizas y numerosos lechos de campaña.

No hay que pensar que se durmiera normalmente en todas las habitaciones. Y no estamos hablando de cavas, bodegas, graneros, galerías o buhardillas. Pero, salvo raras excepciones, no había camas ni en la cocina, ni en la despensa, ni en el despacho, ni en el estudio, ni menos aún en la sala. Los lechos se encontraban en las alcobas (en ocasiones se habla inclusive de *cuartos de dormir*) y en sus anejos (guardarropas y hasta retretes), así como en ciertas piezas de servicio, sobre todo cuadras, tal vez para evitar el robo de caballos.

Es cosa generalmente admitida que en la Edad Media un solo lecho podía acoger no únicamente, como parece natural, a una pareja casada, sino también a sus hijos, jóvenes o no tan jóvenes, así como a varios hermanos y hermanas, o a varios amigos, a sirvientes de un mismo amo, a extraños invitados a compartir su alcoba, todo ello al albur de la existencia de cada día. No es una opinión inexacta: hombres de guerra, escolares, enfermos o pobres, acostándose varios a la vez en el mismo lecho, es algo que atestigua ampliamente la documentación tanto escrita como iconográfica. Y el espacioso lecho no sólo matrimonial sino familiar no es un mito (miniatura del libro de horas de Juana de Francia). Pero hemos de advertir, no obstante, que existía también el deseo de evitar este tipo de promiscuidad, por razones de confort, de higiene, pero sobre todo de moral. En su tratado contra la lujuria, escribe Jean Gerson: “Quiera Dios que en Francia se introduzca la costumbre de que los niños duerman solos en sus pequeñas camas, lo mismo si son hermanos o hermanas u otros, como es costumbre en Flandes”. La norma del lecho individual se respetaba en la mayor parte de los monasterios, así como en algunos colegios. Y la misma preocupación existía en los hospitales, como en el Hôtel-Dieu de París, donde las monjas se quejaban de verse obligadas a acostar “a los niños, tanto chicas como chicos, a la vez en camas que resultaban peligrosas, y en las que habían muerto otros enfermos de enfermedad contagiosa, por no haber camas suficientes para los niños en cuestión, sino que se acuestan seis, ocho, nueve, diez y doce en un mismo lecho, a la cabecera y a los pies”.

En el mismo establecimiento estaba mandado colocar en la medida de lo posible “a los enfermos graves aparte, cada uno en su cama”.

Lo que equivale a decir que el hecho de tener que dormir con otros se consideraba frecuentemente como efecto de la simple penuria. Todos los que lo podían aspiraban a estar solos en su cama, o al menos a no acostarse más que con la persona de su elección.

En cambio, era muy frecuente no querer separarse, durante la noche, de su ayuda de cámara o de su chambelán, de su camarera, de su criada de confianza o de su doncella. O bien estos servidores íntimos dormían sobre una colchoneta, en la misma alcoba de su amo o dueña, o bien se instalaban en el guardarropa contiguo, o también, cuando eran varios, ocupaban una habitación inmediatamente vecina. Tal castillo, por ejemplo, tiene, exactamente a continuación de la alcoba de la Señora, la de las “chicas de la Señora”. Y en el castillo de Ruán, en 1436: “En aquella pequeña alcoba

duermen las doncellas de la mujer del dicho capitán". Antonio de Beatis advierte que en Picardía, a diferencia de Alemania donde se acumula el máximum de camas, las alcobas de las hospederías tienen tan sólo un lecho para el amo y otro para su criado. Commynes recuerda en sus *Memorias* que, como chambelán del duque Carlos de Borgoña, tuvo que dormir en la alcoba de este último. El favorito de un rey, o de un grande, era precisamente el que compartía regularmente su alcoba. Y, en el *Ménagier de Paris*, un buen hombre le recomienda a su joven esposa: "Si tenéis hijas o doncellas entre los 15 y los 20 años, puesto que en tal edad son tontas y no tienen ni idea del mundo, haced que se acuesten cerca de vos en el guardarropa o la alcoba, o sea, donde no haya ningún tragaluz ni ninguna ventana baja ni que dé a la calle".

Lo que permite suponer que semejante dependencia ininterrumpida no ofrecía el mismo cariz a todos los sirvientes y que, por su parte, los amos, al mantenerlos siempre cerca, buscaban tanto ejercer sobre ellos un control moral como disponer de una presencia y un servicio en cualquier momento.

Añadamos que las obras de ficción, como las *Cien novelas nuevas*, ponen muy de relieve esta cohabitación permanente entre los amos y su familia, entre ellos y sus "servidores privados". Si bien es verdad que, llegado el caso, el amo podía alejarlos por algún tiempo y recuperar su intimidad al abrigo de las cortinas echadas de su lecho.

El ornato y el retiro

Algunos textos de la época se complacen en presentar la casa como un mundo cerrado, en cuyo interior puede afirmarse sin cortapisas, con toda libertad *(franchise)* la autoridad cuasi señorial del *dueño de la casa*. El *Ménagier de Paris* recomienda que, tras la extinción del fuego del hogar, se cierren cuidadosamente los huecos exteriores y se pongan las llaves en manos de una persona de confianza —la señora beguina Agnès, o bien Jean el despensero— "a fin de que no entre ni salga nadie sin autorización". Alain Chartier, para disuadir a sus contemporáneos de transformarse en *curiaux* (cortesanos), sostiene que no hay nada como la existencia independiente en su propia *maisonnette* (casita): "Una vez que tu puerta está cerrada, nadie que no te agrade puede entrar". "La casa estará segura con tal que se la tenga cerrada", escribe François Villon.

Pero, a pesar de todo, el espacio interior de la casa, sobre todo a partir de un cierto nivel social, no aparece como un todo homogéneo e indiferenciado. Y cabe distinguir polos de vida social o privada, de actividad doméstica o profesional. Están en primer lugar los lugares caldeados y los no caldeados (o, lo que no es lo mismo, caldeables y no caldeables). Entre los primeros, como es natural, se cuenta la cocina, así como la alcoba del dueño, y luego, de manera menos sistemática, menos regular,

las otras habitaciones y la sala. Pensemos también, por ejemplo, en los calefactorios de los monasterios. En Alemania había cuartos permanentemente caldeados durante el invierno (*Stube*, estufas, hornillos) como hace notar un pasaje del *Libro de la descripción de los diversos países* de Guilles le Bouvier, llamado el Heraldo de Berry (a mediados del siglo XV): "Para el frío que hace en Alemania durante el invierno, tienen unos hornillos que calientan de tal forma que la gente está caliente en sus habitaciones, y durante el invierno la gente del pueblo trabaja en ellas y tienen allí a sus mujeres y a sus hijos, y apenas si se necesita leña para calentarlas. Y los nobles y gentes de armas y otras ociosas viven también en ellas, jugando, cantando, comiendo y bebiendo, y así pasan el tiempo, porque no tienen chimeneas".

El comentario de Guilles le Bouvier sugiere que en Francia era muy diferente la práctica: había bastantes chimeneas, encendidas sin duda intermitentemente, pero capaces de mantener caldeadas las habitaciones cuando se venía del exterior, transido de frío y empapado por la lluvia, por lo que la gente de la familia no se hallaba tan concentrada. Sin embargo, la estufa no era una desconocida, al menos en la Francia del este (Provenza, Saboya, condado de Borgoña); y además, durante el siglo XV, se introdujo de buena gana en otras regiones, como en las minas de Jacques Coeur y en algunos castillos del rey René, que hizo venir, para su construcción, a especialistas alemanes.

A la inversa, entre las piezas que, salvo excepción, no se caldeaban, están la despensa, el obrador, el despacho, el estudio y la capilla. Todavía en 1475, cuando Georges de La Trémoille hace construir para sus rezos privados un oratorio en su castillo de Rochefort-sur-Loire, tiene previsto un *pequeño calientapiés* a fin de completar el confort de aquel aposento enteramente revestido.

Añadamos que también se acudía a las estufas, a los braseros fácilmente transportables de una habitación a otra, de acuerdo con las necesidades: *speyrogadoria* en Provenza, *fouiers* o *fouières* de hierro o de bronce en la Francia del norte.

Otra distinción, dentro de la simple prolongación de una costumbre que era por lo demás anterior: la sala, como opuesta a la alcoba. Porque, a pesar de todo, se aprecia entonces una evolución. La sala, pese a sus dimensiones, a su ornato (pensemos en las salas de los caballeros y las damas, en el castillo de Coucy, celebradas por Antoine Astesan), acusa una cierta tendencia a convertirse en una suerte de antecámara. Digamos que en un *hall*, en el sentido actual del término, en una sala de los pasos perdidos. También en este caso puede servirnos de guía Alain Chartier, cuando escribe: "La sala de un gran príncipe se halla por lo común infestada y abarrotada de una avalancha de gente, a los que el portero tiene que aporrear en la cabeza, los unos que intentan entrar a fuerza de empujones y los otros que tratan de resistir", mientras aguardan a que se abra por fin *la puerta del aposento privado* ("retrait") del príncipe.

Un primer remedio consistió en desdoblar la sala. Y así hubo la sala del común y la gran sala, o también la sala de abajo, que desempeñaba el papel de una sala de espera, y la sala de arriba que servía, como ya se decía entonces, para la *recepción*. Pero sobre todo, fue la alcoba misma la que dio origen a la cámara propiamente dicha (o de retiro, o de dormir) y a la cámara oficial, llamada cámara de ornato, o de recibo. Allí imperaba, desocupado y majestuoso, el lecho de ornato. La joven desposada de las *Cien novelas nuevas* penetra primero en la "gran sala de la mansión" de su marido, y luego en la "cámara de ornato, revestida de una hermosa tapicería", caldeada con un "espléndido fuego", y provista de una "hermosa mesa cubierta" donde le aguarda el "hermoso desayuno", mientras se ofrece a sus miradas el "precioso aparador bien surtido de vajilla".

La cámara de ornato es mixta: es pública pero pertenece también al corazón íntimo de la casa; en ella no se admite a cualquiera, y pueden en ella esparcirse sin peligro las riquezas propias, el lujo de sus objetos de plata y la profusión de sus tapices.

Porque el final de la Edad Media fue por excelencia un tiempo en el que era tan imprescindible desplegar la magnificencia como el poder: de ahí la mención de corceles de ornato, de espadas de ornato, de telas de ornato o de aparadores de ornato.

Finalmente, tercer polo de la casa: la habitación del dueño, que habrá que imaginar, a la manera de Gilles Corrozet, "luminosa y bien proporcionada", o también "bien ordenada y clara, tapizada, encristalada y esterada". "Hermosas alcobas bien esteradas, encristaladas, provistas de lechos, tapices y otras cosas", escribe, por ejemplo, Jean de Roye. O también, en Eustache Deschamps, esta evocación del perfecto confort: "Calientes, alcobas revestidas por todas partes, / Las puertas cerradas, ventanas que no chirríen".

Los inventarios dan fe de que en las alcobas se guardaban las joyas, la plata, los documentos más importantes (cuentas, créditos y obligaciones, cartas privadas), en arcones, en aparadores, en *écrins* (estuches o "escriños"), cofres pequeños y grandes, de madera de roble o de ciprés, a veces guarnecidos de hierro, pero siempre cerrados cuidadosamente con llave. Inmediatamente contiguos están el estudio (llamado a veces estudio secreto), el *comptoir de retrait* (despacho privado), el oratorio, y por supuesto el guardarropa y el *retrait*, en el sentido técnico del término (retiro-retrete, con el inevitable asiento agujereado) y, eventualmente, el baño. Este conjunto era el que definía el espacio privado por excelencia, el lugar donde se estaba a gusto, donde uno se distraía (juegos de alcoba), donde se cuidaba cuerpo y alma, donde se escribía: "Cuando el amante quiere escribir dichos, baladas, / Cartas privadas y secretas embajadas, / Se recoge / Y se encierra en alcoba y retiro / Para escribir más a gusto y de un tirón". Así poetizaba Alain Chartier.

Normalmente, este espacio privado es común a la pareja, marido y mujer. Pero no olvidemos que, de acuerdo con un modelo perfectamente realizado a nivel principesco o real (como en el *hôtel* Saint-Pol de París), la alta aristocracia distinguía

con frecuencia, en sus residencias, lo que casi puede llamarse, con riesgo de un ligero anacronismo, los “apartamentos” de la dama y los “apartamentos” del señor o, en cualquier caso, atribuía a cada uno su propia alcoba y su propio guardarropa.

El sentido de una evolución

En las iglesias había una multitud de capillas *privadas*, aisladas por un muro de piedra o de madera o por una verja de hierro, provistas de su propio mobiliario, de su propio *tesoro*, y destinadas a un individuo, a una familia o a una cofradía. Asimismo, oratorios, lo mismo móviles —que las miniaturas representan ocupados por nobles en actitud de plegaria, alejados del grupo de sus cortesanos y sirvientes—, que permanentes, de piedra, con la posibilidad de ver directamente el altar desde alguna pieza contigua, así como de contemplar a la concurrencia sin ser visto y de eclipsarse discretamente (oratorios de Luis XI en Notre-Dame de Cléry y en Notre-Dame de Nantilly, en Saumur, y de Jean Bourré en Plessis-Bourré). Y, en fin, bancos de iglesias y reclinatorios de diversos tipos, incluso con la distinción, en Flandes y otras regiones, de un lado para los hombres y otro para las mujeres.

En no pocas ciudades, locales dedicados especialmente a la reunión del consejo municipal (casa comunal, ayuntamiento). Salas para el juego de pelota y para los torneos. Recintos para el tiro con arco, con ballesta y muy pronto con arcabuz. Un depósito para la artillería, una torre para el reloj. Edificaciones de uso exclusivamente universitario (salón de actos, biblioteca, como en Orleans). Auténticas aulas para los escolares (escuela de San Pablo, en Londres, descrita por Erasmo, a comienzos del siglo XVI). A veces, una biblioteca pública (como, por ejemplo, en Worcester y en Bristol, durante el siglo XV). Un local para los archivos, como la habitación del Tesoro de los documentos, en el palacio real de la Cité, en París, al norte de la Santa Capilla. Mercados provistos de puestos y de tornos. Una voluntad manifiesta de contener, de recluir a las prostitutas en un barrio, en una calle, en una casa pública. La vigilancia de los baños comunes.

Al margen de su carácter heterogéneo, todos estos datos tan diferentes dan la impresión de orientarse en el mismo sentido, sobre todo si se los pone en relación con los más hermosos *hôtels* urbanos, con los castillos más importantes y los palacios más prestigiosos. Por aquel entonces vino a manifestarse una tendencia que, de un lado, hacía pasar al interior lo que en otras épocas transcurría en el exterior, al aire libre, con mayor facilidad, y de otro, sustituía determinados espacios polivalentes, multifuncionales, por espacios dotados de un destino definido de modo mucho más riguroso.

Un lugar para el juego, otro para el trabajo o para la justicia, para la plegaria individual o colectiva, para la enseñanza o la cultura, a la espera de un lugar para el

teatro. Así podría definirse en las postrimerías de la Edad Media el ideal del espacio urbano. Y esto no sin paralelismo con lo que los poderes anhelaban para el conjunto del cuerpo social: más jerarquía, más segregación, un encuadramiento más estricto, un control más estricto de los distintos comportamientos.

El periodo que va del siglo XIII al XVI vio también la lenta emergencia, lo mismo en la ciudad que en el campo, de una forma de habitación por lo general de mejor calidad. Es posible que, paradójicamente, las grandes alteraciones del otoño de la Edad Media fuesen la condición necesaria para que se dejara sentir este comienzo de mejora. En virtud de un movimiento dialéctico, la vida privada, menos abandonada a sí misma por unos poderes públicos cada vez más inclinados al intervencionismo, iba a recuperar su respiración, sus dimensiones, dentro de una "intimidad doméstica" más acogedora y más protegida.

¿Progreso del individualismo? Es posible. Pero no olvidemos, pese a todo, que en plena época del Renacimiento la forma de habitación colectiva sigue siendo aún la referencia más apreciada, lo mismo si está destinada a comunidades de religiosos, de escolares, de enfermos, de soldados, que a individuos cuyo poder, prestigio y riqueza se expresan ante todo mediante la importancia de la humanidad que gravita permanentemente a su alrededor.

Ph. C.

La emergencia del individuo

Situación de la soledad, siglos XI-XIII

El anhelo de estar solo: promiscuidad inevitable

Codo con codo, promiscuidad, algarabía —durante la época feudal, en efecto, jamás se había previsto en el interior de las grandes mansiones un lugar para la intimidad individual, como no fuese en el breve instante del fallecimiento, del gran tránsito hacia el otro mundo—. Si uno se arriesgaba fuera del recinto doméstico se seguía estando en grupo. Había que ser al menos dos, y si los compañeros no eran parientes, se ligaban entre sí mediante los ritos de la fraternidad, constituyendo así, para lo que el desplazamiento durara, una familia artificial. Desde el momento en que, hacia la edad de los siete años, considerados por entonces sexuados, salían los muchachos de la aristocracia del universo de las mujeres, se los lanzaba a la aventura, pero seguían estando, y para toda su vida, en el sentido más fuerte del término, englobados si se sentían llamados al servicio de Dios, reunidos en una escuela, bajo la guía de un maestro; de lo contrario, integrados en un equipo de análoga estructura, imitando los gestos de un patrón, su nuevo padre, siguiéndole cuando abandonaba su casa en defensa de su derecho mediante las armas, o para perseguir la caza en el bosque. Una vez terminado el aprendizaje, los nuevos caballeros recibían también en grupo sus armas, en un enjambre organizado como una familia, puesto que era lo usual que el hijo del señor fuese armado caballero en compañía de los hijos de los vasallos. Ya no se dejaban nunca, asociados en la gloria o en el deshonor, ofreciéndose como fiadores o como rehenes unos por otros. Su banda, flanqueada por toda una tropa de servidores y a veces de clérigos para las plegarias, corrían de un torneo a otro, de un alegato, de una escaramuza a otra, indisociable, enarbolando los signos de su cohesión, sus colores o su contraseña, siendo la adhesión de todos estos camaradas que rodeaban el cuerpo de su jefe como una indispensable vestidura de familiaridad doméstica: una verdadera familia itinerante. De este modo, en la sociedad feudal, el espacio privado aparecía en realidad desdoblado, constituido por dos áreas distintas: una fija, en torno al hogar, cerrada; la otra desplazándose hacia el espacio público, no menos coherente, presentando en su seno las mismas jerarquías, reunida por los mismos procedimientos de control. Dentro de esta célula móvil, la paz y el orden se mantenían de la misma manera, en virtud de un poder de la misma

naturaleza, cuya misión consistía en organizar la defensa contra las agresiones del poder público y que levantaba por ello hacia fuera un muro invisible tan sólido como el recinto de la casa. Este poder retenía y encerraba en su interior a los individuos, sometiéndolos a la disciplina común. Era un poder apremiante. Y si vida privada significa secreto, este secreto, necesariamente compartido por todos los miembros de la familia, era frágil y se aventaba con rapidez; si vida privada significa independencia, semejante independencia era a su vez colectiva. La investigación ha de centrarse, por tanto, sobre esta cuestión: ¿cabe discernir, durante los siglos XI y XII, en el seno de lo privado colectivo un elemento privado personal?

La sociedad feudal era de una estructura tan granulosa, formada por grumos tan compactos que cualquier individuo que aspirara a desprenderse de la estricta y abundantísima convivialidad que entonces constituía la *privacy*, a aislarse, a erigir en torno a sí su propia clausura, a encerrarse en su jardín secreto, se convertía enseguida en objeto, bien de sospecha, bien de admiración, y era tenido o por un contestatario o por un héroe, pero en todo caso relegado al mundo de lo “extraño”, lo cual, pongamos atención en las palabras, era la antítesis de lo “privado”. Quien se colocaba al margen, en efecto, aunque no lo hiciera deliberadamente para causar el mal, se veía empujado a su pesar a hacerlo inevitablemente, en virtud de su propio aislamiento que lo convertía en más vulnerable a los ataques del Enemigo. De este modo sólo se exponían a tal cosa los descarriados, los posesos o los locos: andar errante en la soledad era, según la opinión común, uno de los síntomas de la locura. Lo atestigua la actitud respecto de aquellos hombres y mujeres que uno se cruzaba por los caminos sin escolta alguna; eran presa de todos; se tenía derecho a despojarlos de todo; en cualquier caso, se consideraba una obra piadosa tratar de reintroducirlos, quienesquiera que fuesen, en una comunidad, restablecerlos por fuerza en el espacio ordenado, claro, regido como Dios quiere, que se reparten los cercados de lo privado y las áreas intersticiales, públicas, por donde la gente se desplaza en cortejo. Lo dicho explica el papel representado, en la experiencia vivida y en lo imaginario, por esa otra parte del mundo visible, las extensiones silvestres donde no hay rastro de viviendas ni de casas, la landa, el bosque, fuera de la ley, peligrosas y atrayentes, lugares de encuentros insólitos, donde quien se aventura solo corre el riesgo de toparse cara a cara con el salvaje o con lo prodigioso. Se pensaba que era precisamente hacia tales espacios del desorden, de la angustia y del deseo hacia donde se dirigían en busca de refugio los criminales y los herejes, así como aquellos a los que la pasión sacaba fuera de sí, arrebatándolos hacia la desmesura. Por ejemplo, Tristán, arrastrando a la culpable Iseo, perdiéndose con ella en el mundo de lo salvaje: ni pan, ni sal, sólo andrajos, suciedad y hojarasca. Pero cuando se hubo disipado el efecto del filtro, de la “pócima” que los había trastornado, cuando volvieron a la razón, ésta les requiere el regreso al orden, la salida de lo extraño, es decir, del aislamiento. La reculturación significó para ellos retorno a lo privado, a la corte, o sea, a la vida gregaria.

Pero, no obstante, regresaron renovados por la prueba. En efecto, atravesar, voluntariamente o no, el peligro, la tribulación mayor que era la soledad, les parecía, a los más fuertes, a los elegidos, la ocasión de caminar hacia lo mejor. Fue así como Godelièva, "desolada", abandonada por su marido, privada de "compañía" pero resistiendo por obra de la gracia a las tentaciones, pudo avanzar paso a paso hacia la santidad. Y quien escogía libremente enfrentarse él solo con los malvados, quien conseguía salir vencedor del encuentro, se hacía merecedor de un premio del que se beneficiaban todos los miembros de la familia de la que por un tiempo se había alejado. Esto era lo que le sucedía al campeón triunfante de un adversario individual en duelo, en combate *singular* en el campo cerrado de la batalla, al pecador purgado de su falta por el aislamiento penitencial, o a las reclusas voluntarias, como aquellas dos de Colonia de las que se dice que "su santo propósito de vida difundía por toda la ciudad el más suave olor de buena reputación". Era lo que les acontecía también a los héroes de las novelas, caballeros errantes, que se salían de lo cotidiano porque iban de un lado para otro por propia iniciativa, desde luego, y no por locura. Sin embargo, si la literatura de evasión ponía tanto empeño en hacer salir a sus figuras ejemplares de la inevitable convivialidad, ¿no se debía precisamente a que eran muchos los que ya en el siglo XII empezaban a sentir ésta como abrumadora? ¿No se abandonaba mucha gente de la buena sociedad cada vez con más gusto a lo que por fuerza se ha limitado el presente estudio, al sueño de evadirse, al tiempo que el movimiento general de la civilización llevaba irresistiblemente a hacer desprenderse poco a poco a la persona del gregarismo doméstico?

Anhelo de autonomía

A lo largo del siglo XII se multiplican los signos evidentes de las conquistas de una autonomía personal, o sea, precisamente cuando se acelera la decontracción de la economía, cuando el crecimiento agrícola, reanimando rutas, mercados y aldeas, empieza a transportar poco a poco hacia la ciudad todos los sistemas de control y los fermentos de vitalidad, cuando la moneda va camino de obtener en lo más cotidiano de la vida un papel capital, y se difunde por doquier el uso del término ganancia. Es entonces cuando comienzan a descubrirse menciones cada vez más numerosas de cofres y bolsas en los documentos de archivo, o restos de llaves en los yacimientos de las excavaciones, índices todos ellos de una voluntad afirmada de poner a buen recaudo, para uso propio exclusivo, determinados bienes móviles por naturaleza, de economizar, y de lograr así hacerse menos dependiente de sus familiares. Libertad, margen para empresas individuales. Empresas que se despliegan en el pueblo, en el frente de las roturaciones y en medio de esos arrabales urbanos, poblados de traficantes y de artesanos, algunos de los cuales hacen fortuna con rapidez. Pero se desenvuelven también con no menor viveza, no lo olvidemos, entre la clase dominante, donde se comprueba cómo hacen fortuna con pareja presteza algunos

clérigos que ponen al servicio de los príncipes su experiencia administrativa, al tiempo que no faltan caballeros que amasan dinero a puñados, en la misma tarde de los torneos, negociando con su botín. Semejante movimiento, la movilización de las iniciativas y las riquezas, suscitó la progresiva valorización de la persona.

Este fenómeno se pone de manifiesto en multitud de signos. Por ejemplo, en las imágenes que esta sociedad quiso ofrecer de la perfección humana. Parece claro que, hacia 1125-1135, en concreto en el pórtico de San Lázaro de Autun, los tallistas de imágenes recibieron de quienes habían concebido su programa iconográfico la consigna de desprenderse de las abstracciones, de animar a cada personaje con una expresión personal; diez años más tarde, en el pórtico real de Chartres, los labios, las miradas se vuelven verdaderamente vivientes; más tarde, a quienes se ve liberarse a su vez del hieratismo es a los cuerpos; finalmente, mucho después, durante el último tercio del siglo XIII, se franquea una nueva etapa, decisiva cuando irrumpe en la escultura el retrato, la búsqueda de la semejanza. Esta prolongada evolución de los procedimientos de figuración plástica se muestra en perfecta sincronía con todos los cambios que pueden observarse en otros niveles del edificio cultural. Del mismo modo, en el umbral del siglo XII se opera en la escuela el tránsito de la lección magistral a la “disputa”: una justa, un duelo, un combate singular, dos personas enfrentadas que rivalizan entre sí como en un torneo. Al mismo tiempo, mientras que la vida penetra el rostro de las estatuas-columnas, entre los sabios que meditan sobre el texto de la Escritura toma cuerpo la idea, estremecedora, de que la salvación no es algo que se alcance por la sola participación en determinados ritos, en medio de una pasividad propia de borregos, sino que ha de “ganarse” mediante una transformación de sí mismo. Es una invitación a la introspección, a la exploración de la propia conciencia, ya que el pecado no parece que resida en el acto mismo sino en la intención, que es lo que se considera que se agazapa en la intimidad del alma. Los procedimientos de regulación moral se trasladan así al interior del ser, a un espacio privado que ya no tiene nada de comunitario. Uno se lava de la mancha del pecado por la contrición, por el deseo sobre todo de renovarse, por un esfuerzo sobre sí mismo, de razón, dice Abelardo, de amor, dice san Bernardo, uno y otro de acuerdo a propósito de la necesidad de una enmienda personal. Las reflexiones que en las escuelas urbanas se llevan a cabo en torno del matrimonio aparecen como muy paralelas; hacen admitir paulatinamente que la unión conyugal se anuda mediante consentimiento mutuo y que, por tanto, el compromiso personal de cada uno de los cónyuges se antepone a la decisión adoptada colectivamente en el ámbito privado gregario por los dirigentes de las respectivas familias. El florecimiento de la autobiografía, a comienzos del siglo XII, es otro síntoma; por supuesto que un Abelardo, un Guibert de Nogent, imitan modelos antiguos; pero estas obras literarias afirman enérgicamente la autonomía de la persona, dueña de sus propios recuerdos, como lo es de su propio peculio. El yo reivindica una identidad en el seno del grupo, el derecho de poseer un secreto distinto del secreto colectivo. No es algo indiferente

que los héroes del combate espiritual, los santos, hayan sido con frecuencia muy celebrados por su habilidad en disimular sus intenciones, esquivando así las presiones hostiles de su entorno: la mentira como protección de un ámbito privado más íntimo, como la mentira de san Simón hurtando a la vista de sus familiares el cilicio oculto bajo su coraza, o la mentira de santa Hildegonda enmascarando su condición femenina bajo el hábito cisterciense.

Esta evolución coincide exactamente con la disociación progresiva de las grandes “familias”, atestiguada por los textos y la prospección arqueológica, con la emancipación de los caballeros domésticos, la disolución de las comunidades de canónigos, cada uno de los cuales se aislaba en su domicilio particular en el interior del claustro catedral, con la multiplicación de los matrimonios de jóvenes en la aristocracia. Coincide también con los progresos de una colonización intersticial en las márgenes de los antiguos territorios rurales. En todos los planos del edificio social, la tendencia continua durante la época feudal se dirigió indudablemente hacia la multiplicación y el adelgazamiento de las células de la vida privada. Pero semejante movimiento adonde conducía era a individualizar los hogares, no las personas. Éstas permanecieron durante largo tiempo prisioneras.

Para comprender hasta su punto límite, hasta la liberación del individuo, los inciertos progresos de la segmentación, hay que concentrar de nuevo la atención sobre dos sectores estrictos de la sociedad. Antes del siglo XIV, los progresos aludidos sólo son claramente perceptibles en dos niveles, el de la institución monástica y el de los sueños y los juegos de la caballería.

Anacoretas

La regla de san Benito se presentaba como una “pequeña regla para principiantes”. Proponía la vida cenobítica a unos hombres a los que no se consideraba lo suficientemente vigorosos aún para las pruebas del anacoretismo. Pero se sobreentendía que existía un grado superior de perfección al que se llegaba en la soledad, punto extremo de la huida lejos del mundo carnal al que se invitaba al monje, y la regla instituía las condiciones favorables para los primeros pasos hacia semejante ideal. En verdad, no se trataba tanto de circunscribir espacios como de delimitar tiempos que aislasen física y materialmente a la persona de modo que pudiera concentrarse en sí misma. De esta manera, en virtud de la obligación del silencio, como experiencia de retiro, y de encerramiento, el individuo interrumpía las comunicaciones con el grupo, lo que se le proponía como una privación, pero también como proyecto de una ascensión espiritual. Es indudable que para aquellos principiantes que eran los monjes benedictinos, la prueba del silencio sufría determinadas atenuaciones. Viviendo como vivían en comunidad les era preciso

intercambiar mensajes y para ello se elaboró en Cluny un complicado lenguaje gestual. Por otra parte, la prohibición de hablar se interrumpía cada día durante la reunión capitular y en ciertos días, en el claustro, después de la hora sexta; en verano, se la levantaba todos los días después de la hora nona y la distribución de una colación. Sin embargo, las conversaciones “privadas”, como decían las usanzas benedictinas, se hallaban suspendidas durante los tiempos fuertes de penitencia, durante la cuaresma, mientras que el gran silencio de la noche era siempre motivo de encarecimiento, prenda, para san Bernardo, de la más alta elevación del alma. Por lo demás, una parte del tiempo de silencio se ocupaba con la lectura individual, expresamente designada como “privada”, otra forma de repliegue en sí mismo, de diálogo místico con la Escritura, es decir, con Dios. Finalmente, la regla de san Benito invitaba a las oraciones “privadas”, intensas y breves, pero frecuentes.

A decir verdad, la interpretación cluniacense del propósito benedictino había llevado a recortar los momentos de autonomía individual en favor de la salmodia, acto colectivo durante el cual la comunidad se congregaba más estrechamente al unísono del canto llano gregoriano. Pero, desde comienzos del siglo XI, a causa del desentabicamiento del mundo y de una incitación que procedía de las comunidades orientales, frente a la concepción propiamente latina del monaquismo, que era la de Benito de Nursia, había surgido otra, que preconizaba la soledad y hacía que lo privado envolviese a la persona. Propagada paulatinamente desde la península italiana, la llamada a la lucha contra el demonio no ya en la seguridad del codo con codo sino en la soledad, a pecho descubierto frente al peligro, acabó por invadir el Occidente entero durante los últimos decenios del siglo XI. Un anhelo así de alcanzar mayor perfección en el desierto, en el aislamiento, llevó a Roberto de Molesmes a alejarse de los usos benedictinos. Y fundó Cîteaux. Los cistercienses estaban convencidos de haber vuelto a la letra de las prescripciones de san Benito; y en consecuencia, se mantuvieron fieles al principio de la vida comunitaria. Quisieron, no obstante, alejarse aún más de los tumultos del mundo, escudándose tras una clausura más rigurosa, aquella aureola de fragosa soledad cuya integridad defendieron celosamente en torno de cada abadía; además, exigieron que al menos el dirigente de cada equipo llevara más lejos aún el retiro individual: para dar ejemplo, el abad cisterciense se aislaba durante el tiempo de máximo peligro, durante la noche, en una celda; daba un paso más en la prueba, ya que su deber era velar en soledad, en vanguardia. Cîteaux se detuvo aquí. Pero los cartujos fueron más lejos: no se contentaron con retirarse a un desierto más escarpado, con vivir entre las bestias salvajes, en la montaña, espacio simbólico de la ascensión espiritual; su regla limitó para todos la vida en común a periodos muy cortos, a algunos ejercicios litúrgicos, a ciertas comidas festivas; al margen de estos episodios, cada religioso encerrado en el silencio de su propia cabaña tenía que orar y que trabajar como auténtico monje, es decir, solo.

La cartuja representa la forma menos anárquica de una aspiración a la soledad, cuya difusión por los años que siguieron a la conversión de san Bruno fue fulgurante: por doquier, tal vez más numerosos en la Francia del oeste, los eremitas emprendieron la ruta del retiro en los yermos. Triunfante de todos los obstáculos, incluidas las reticencias episcopales, el proyecto eremítico conoció tal éxito que acabó infiltrándose en el mismo cenobitismo. A este respecto resulta muy expresiva la actitud de Cluny, donde se dejaban sentir tan firmes la reservas frente al individualismo (Guillermo de Volpiano lo había denunciado como una forma de orgullo: “El orgullo”, decía, “nació cuando alguien dijo que se mantendría aparte y no se dignaría ver ni visitar a sus hermanos”): durante el segundo cuarto del siglo XII se dispuso institucionalmente un lugar para ciertas experiencias limitadas de anacoretismo. A algunos monjes más avanzados se les autorizó a establecerse durante algún tiempo en cabañas en medio de los bosques, a cierta distancia de la abadía; el abad Pedro el Venerable gustaba de retirarse allí durante algunos periodos. Aislamiento, por tanto, pero escrupulosamente dosificado en relación con las respectivas fuerzas de cada uno de aquellos atletas de la redención, porque seguía en pie la inquietud. San Bernardo la expresaba así, bien es cierto que al dirigirse a un ser más frágil, una religiosa, una mujer: “El desierto, la sombra del bosque y la soledad de los silencios ofrecen en abundancia la ocasión de obrar el mal (…), ya que el Tentador puede acercarse con toda seguridad”. Y a Elisabeth de Schönau: “Algunos aman la soledad no tanto por la esperanza de una cosecha de buenas obras como por la libertad de su propio querer”. ¿Dónde situar en efecto la frontera entre la intención de los eremitas tentados por la independencia como Adán, tocados por el mismo orgullo, y la de aquellos resueltos contestatarios a los que se llamaba herejes, y que también huían al desierto impulsados por la esperanza de un contacto más estrecho, personal, con el Espíritu?

Caballeros andantes

Durante el último tercio del siglo XII, en los relatos ofrecidos al entretenimiento caballeresco, y cuyo taller más fecundo se hallaba entonces situado en la Francia del noroeste, el eremita representa un papel de primer orden, y ello por dos razones principales: porque el bosque es uno de los dos lugares primordiales de la acción novelesca, el de las pruebas de la aventura, y porque el eremita, por aquella época y en aquella región, tenía su ubicación natural en una decoración silvestre; no hay que olvidar que las canciones épicas y las novelas se componían sobre todo para ofrecer una compensación onírica a las frustraciones que maduraban en el seno del ámbito privado feudal, pues bien sabido es hasta qué punto reprimía las aspiraciones de la persona a la libertad: estas obras escenifican en un plano imaginario aquello de lo que

en el plano real se veían privados los jóvenes que componían la parte más receptiva del auditorio, puesto que exaltaban la expansión del individuo y celebraban su liberación de todas las constricciones. Constricciones de la moral religiosa, y hete aquí al eremita, solo, incontrolado, portador de un cristianismo rebosante de indulgencia y sobre todo sustraído a la tortura de los rituales. Constricciones de la promiscuidad doméstica, y hete aquí al caballero andante, solitario, impulsado por un solo anhelo. Se trata de una literatura que nos ilustra ante todo por lo que niega y propone esquivar; muestra en negativo los poderes de represión del gregarismo doméstico. Pero el historiador no puede dudar que fuese una literatura que aguijonease la necesidad de intimidad, que contribuyera a satisfacerla al señalar las fisuras por las que podía escaparse el individuo, al invitar a cada uno a seguir el ejemplo de sus héroes. El historiador no puede tampoco olvidar que, para resultar cautivadora, la intriga novelesca no podía desprenderse del todo de la realidad, y que, por consiguiente, el ideal que proponía no podía ser absolutamente inaccesible. Sin duda alguna, la sociedad cortés, lo mismo que la sociedad monástica, atribuía un valor cada vez mayor a la experiencia individual y le proporcionaba los medios de desarrollarse.

En el cumplimiento de su función pedagógica, la literatura caballeresca apelaba a la superación de sí mismo, proponía el itinerario de una formación progresiva mediante la travesía de una serie de tribulaciones, y la persona había de avanzar paso a paso hacia la plenitud. De forma paralela a la mística cisterciense o cartujana, invitaba al individuo a ponerse a prueba a sí mismo en soledad, paso a paso, en silencio. La figura ejemplar que proyectaba sobre el primer plano de la escena era desde luego la del caballero en marcha, lejos de los demás, perdido en el fragoso bosque, lugar del peligro, y dispuesto a afrontar él solo a la mujer inquietante, el hada. Sin embargo, lejos de las miradas, ¿quién iba a juzgarlo, a apreciar su valentía, a otorgarle el premio? Por esta razón la acción novelesca se despliega en acciones sucesivas en dos decorados opuestos, uno solitario, el otro superpoblado: el bosque y la corte. La literatura que aquí utilizamos se denomina muy exactamente cortés; describe con predilección lo silvestre, pero lo presenta como un envés, el contra valor del mundo real. En la realidad, la corte era el lugar propio de esta pedagogía, uno de cuyos instrumentos lo constituían las novelas, así como el escenario de la promoción caballeresca; era aquí donde, bajo la mirada del señor, se clasificaba a los concurrentes; los caballeros vivían en comunidades privadas tan estrictas como las cluniacenses, pero en las que, para los jóvenes que no podían esperar ninguna herencia, toda la dinámica social se basaba en la distinción. La imagen del bosque evocada por la literatura de evasión alude a los procedimientos de selección en virtud de los cuales, en el interior del grupo, algunos lograban distinguirse. Al desprenderse del rebaño en el que estaban atrapados, indistintos, al afirmar su propia valía gracias a una hazaña individual, lo mismo que los héroes de la santidad que la iconografía de los santuarios estaba dotando mientras tanto de un semblante personalizado, los

jóvenes victoriosos, pero con una victoria pública, resonante, podían exhibir su proeza singular y recoger ellos solos la recompensa, que era también singular.

Proezas de armas, pero también proezas de amor. Conviene adelantarse del lado del amor para comprender lo que corresponde en la sociedad caballeresca a aquellas chozas rústicas en las que ciertos monjes cluniacenses de mediados del siglo XII vivían retirados, alejados de la comunidad fraterna, a fin de ahondar hasta lo más íntimo, en el espacio de lo privado personal conquistado al territorio de lo privado colectivo. En la biografía que escribió de Roberto el Piadoso, a comienzos del siglo XI, el monje Helgaud relata una anécdota: Hugo Capeto, que paseaba por su palacio, extendió su manto sobre una pareja que estaba fornicando entre dos puertas: el acto sexual, el más privado de todos, escandaloso si no era nocturno, debía desde luego escapar a todas las miradas, disimularse en la oscuridad y el apartamiento. He de referirme también, porque las informaciones sobre este particular son rarísimas, a las manifestaciones que hizo ante el inquisidor la dama de Montaillou, Béatrice de Planissoles. Reconoce haber sido violada, en vida de su primer marido, durante el día, pero en su alcoba, gracias a su aislamiento; que, ya viuda y libre en su castillo, su mayordomo, una tarde, al caer la noche, la aguardaba, oculto bajo el lecho y, apagadas las luces, se deslizó en su cama furtivamente mientras ella atendía al orden de la casa, y que ella había gritado, llamando a las doncellas que “dormían cerca, en otros lechos, en su alcoba” (como se ve, en las tinieblas, la promiscuidad no era un obstáculo); que, vuelta a casar, cedió ante un sacerdote, durante el día, pero en la bodega, mientras una doncella vigilaba; que, viuda de nuevo, atrajo a su casa a otro sacerdote, se entregó a él en la entrada cerca de la puerta, durante la noche, y que, cuando amaneció el nuevo día, aguardó a que sus hijas y sus sirvientas se hubiesen alejado. Tal era la realidad de la fornicación en aquellas casas superpobladas, abiertas; los amores ilícitos se acomodaban con facilidad al gregarismo familiar, y era preciso que el amor fuese como el de Tristán e Iseo para que provocara la huida al espacio de lo extraño y de la sinrazón.

El amor que solemos llamar cortés, el amor delicado, tendía al mismo fin y se desplegaba en los mismos lugares. Sin embargo, no dejaba de ser un juego de sociedad, que se desenvolvía necesariamente en el seno de un grupo cuyas reglas se ajustaban tan estrictamente a las estructuras de lo privado doméstico que la conquista amorosa puede considerarse como uno de los procedimientos de selección y de promoción individual en aquel concurso permanente, cuyo escenario era la gran casa aristocrática. Se diría que el dueño de la casa delegaba en su esposa, la dama, la facultad de elegir al mejor, de destacar con su elección a aquel individuo del grupo cuyos miembros buscaban todos ellos brillar ante sus ojos: gracias al amor cortés, mucho más sin duda que gracias a la competitividad deportiva, se exaltó en el seno de la confusión comunitaria el anhelo de autonomía personal. Tanto más cuanto que una de las reglas primeras del juego amoroso era la obligación de la discreción y del secreto. Los amantes debían disimular, retirarse ambos, no con vistas a una de

aquellas breves conjunciones sexuales de las que acabamos de hablar, sino duraderamente al interior de una clausura invisible, construyendo así, en medio del tropel de familiares, como una célula más privada, refugio para el amor constantemente amenazado por los celosos. Bien jugado, el amor cortés era necesariamente creador de intimidad, obligaba al silencio, a la comunicación por signos como en Cluny: gestos, miradas intercambiadas, colores escogidos, emblemas. Como los santos caballeros sus cilicios, los amantes tenían que enmascarar sus sentimientos. Cuando, vueltos a la razón, Tristán e Iseo preguntan al ermitaño Ogrin cómo reintroducirse en las ordenanzas sociales, éste les aconseja ante todo que se purifiquen por la contrición, el remordimiento íntimo, la resolución personal de resistir en adelante a la tentación, y luego, cuando se hallen de regreso en la corte, que disimulen, simplemente: “Para borrar el deshonor y el mal encubrir, preciso es un poco y bien mentir”. En adelante, y entre los demás, la mentira. Para aquellos que no se evadieron a las libertades del bosque, y que siguieron adelante con su juego sobre la escena ampliamente abierta que le conviene, en la promiscuidad de la alcoba y de la sala, la ley de amor consiste en callarse. Así lo prescribe en su tratado Andrés el Capellán: “Quien quiera conservar su amor por largo tiempo intacto velará *ante todo* porque no llegue a oídos de nadie, y deberá mantenerlo oculto a los ojos de todos. Porque en cuanto lleguen algunos a conocerlo deja inmediatamente de crecer con espontaneidad y experimenta su declinación”. Por ello “los amantes no han de dirigirse mutuamente signo alguno salvo si están seguros de hallarse al abrigo de cualquier trampa”. Los juegos amorosos instituyeron en el interior de la sociedad cortés las estructuras más firmes del repliegue, al imponer a los amantes que vivieran entre ambos una soledad oculta, como si no hubiera nada entre ellos, en el seno de la comunidad doméstica, envueltos en el secreto, en una clausura que los ruines trataban constantemente de forzar. Fue así, probablemente, en los refinamientos de la relación entre lo masculino y lo femenino y a través de la prueba, difícil, de la discreción y el silencio, cómo brotó desde finales del siglo XII, en la sociedad profana, el primer botón de lo que habría de ser para nosotros la intimidad.

El cuerpo

Imagen del cuerpo

La flecha de amor penetra por los ojos hasta el corazón que viene a inflamar. El intercambio de miradas está en el origen de toda pasión y, más tarde, en uno de los grados más altos de la progresión amorosa, en la penúltima etapa, está la ostentación tal vez por la amada de su cuerpo desnudo. El cuerpo sorprendido, el cuerpo exhibido: la incierta exploración que estoy llevando a cabo de lo más íntimo en el

seno del ámbito de lo privado feudal desemboca en la consideración del individuo frente a su cuerpo y al cuerpo del otro.

Para empezar, es preciso subrayar que las actitudes frente al cuerpo se hallaban gobernadas por la concepción dualista sobre la que se levantaba cualquier representación del mundo. Nadie ponía en duda que la persona estuviera formada por un cuerpo y un alma, que se hallara dividida entre la carne y el espíritu. De un lado, lo perecedero, lo corruptible, lo efímero, lo que habrá de convertirse en polvo, lo que, por consiguiente, está llamado a reformarse a fin de resucitar en el último día; del otro, lo inmortal. De un lado, lo que se inclina hacia lo inferior en virtud de las pesanteces y las capacidades de las sustancias carnales; del otro, lo que aspira a la perfección celeste. De tal manera que el cuerpo se considera como algo peligroso: es el lugar de las tentaciones; de él, de sus partes inferiores, surgen naturalmente las pulsiones incontrolables; en él se manifiesta lo que tiene que ver con lo malo, concretamente a causa de la corrupción, la enfermedad, las purulencias a las que ningún cuerpo puede escapar; y sobre él se aplican los castigos purificadores que expulsan el pecado, la falta. Como testigo, el cuerpo denuncia las particularidades del alma por sus rasgos específicos, el color de los cabellos, la tez, pero también, en casos excepcionales, por la manera como soporta la ordalía, la prueba del agua o del hierro al rojo. Porque el alma se transparenta a través del cuerpo que la contiene. El cuerpo se interpreta como una envoltura, como un habitáculo. Como una casa. O mejor, como un ámbito cercado. Como la corteza de un espacio protegido como lo está el espacio doméstico por el que se halla envuelto. En lo más profundo del ensamblaje de las estructuras, la pesquisa alcanza por fin la *privacy* plena.

Para reconocer la imagen que los hombres de aquella época se hacían de su cuerpo y del de los otros voy a utilizar aquí los resultados de un importante estudio llevado a cabo por Marie-Christine Pouchelle sobre el tratado de cirugía compuesto en francés en París a comienzos del siglo XIV por Henri de Mondeville. Por las palabras y las comparaciones que emplea, este texto proporciona en efecto las claves del sistema simbólico en el que el cuerpo se hallaba entonces implicado no sólo en la mente de los sabios, sino en la opinión común, puesto que Mondeville, como hombre práctico, pretende referirse a lo que pensaba la gente y a su lenguaje. De modo palmario se advierte que el cuerpo se veía como una vivienda: a su interior se le llama “doméstico”, a su exterior, “silvestre”, y la oposición entre estos dos calificativos remite evidentemente a los dos polos de la intriga novelesca, la corte y el bosque.

La corte, en efecto, porque esta casa es vasta, tan completa como el monasterio o el palacio, y en su interior existe toda una jerarquía de espacios: una parte noble y una parte de servicio, separadas por un muro análogo a la barrera que en la sociedad de aquel tiempo separaba a los trabajadores de los que no lo eran. Este tabique, el diafragma, aísla una región baja. Por naturaleza, ésta debe hallarse dominada, sometida (pues es de aquí de donde surgen las rebeliones más peligrosas), pues es

plebeya y ruda, lugar de las evacuaciones que vierten fuera todo lo superfluo y lo nocivo; esta dirección de arriba abajo, como en las residencias señoriales, representa una función de nutrición; proporciona alimento a los órganos establecidos en el espacio noble de encima, más delicados y que desempeñan las dos funciones mayores, fuerza y sabiduría. En cada una de estas dos partes, Mondeville reconoce un "horno", el de abajo, destinado a hacer cocerse los humores nutritivos, análogo al gran fuego de la cocina, dispuesto para las combustiones lentas, para las sopas y los alimentos campesinos; mientras que en el piso superior brilla un brasero para las iluminaciones, para la alegría, el corazón, en el que se lleva a cabo, como en la iglesia en el centro del espacio monástico, la transferencia de lo material a lo espiritual, donde, en lo más alto, del lado del aire y del fuego, el espíritu se desprende mediante la destilación de los humores.

Esta casa se halla evidentemente dentro de un recinto, tan irrompible como el que circunda la vida privada doméstica. La envoltura corporal es, por tanto, en el mundo de los hombres, la más profunda de las reclusiones, la más secreta, la más íntima, y las prohibiciones más rigurosas defienden su quebranto. Casa fuerte, y por ello, fortaleza, eremitorio, pero incesantemente amenazado, asediado, atacado, como lo está por lo satánico el refugio de los Padres del desierto. Es necesario, por consiguiente, velar sobre este cuerpo, y muy especialmente sobre los huecos que horadan la muralla y por los que puede infiltrarse el Enemigo. Los moralistas incitan a montar la guardia ante esas poternas, esas ventanas que son los ojos, la boca, los oídos, la nariz, ya que es por ellos por donde penetran el gusto del mundo y el pecado, la corrupción; hay que vigilar asiduamente, como a las puertas del monasterio o del castillo.

Reflejo del de Adán, pero invertido, como en un espejo (y en particular en lo que se refiere a los órganos sexuales, que son de la misma estructura, pero vueltos, introvertidos, más secretos, o sea, más privados, pero también, como todo lo que se oculta, sospechosos), el cuerpo femenino, más permeable a la corrupción por menos cerrado, requiere una vigilancia más atenta y es al hombre a quien le corresponde ejercerla. La mujer no puede vivir sin un hombre, debe estar en poder de un hombre. Anatómicamente, está destinada a permanecer encerrada, en un recinto suplementario, a mantenerse en el seno de la casa, a no salir de ella más que escoltada encorsetada en una envoltura vestimentaria más opaca. Hay que levantar un muro ante su cuerpo, el muro, precisamente, de la vida privada. Por naturaleza, por la naturaleza de su cuerpo, se halla sometida al pudor, al retiro; ha de guardarse a sí misma; ha de hallarse sobre todo colocada bajo el gobierno de los hombres, desde su nacimiento hasta su muerte, porque su cuerpo resulta peligroso. Se halla en peligro y es fuente de peligro: el hombre pierde por él su honor, corre el riesgo de extraviarse por su culpa, por esa trampa tanto más peligrosa cuanto más dispuesta está para seducir.

Moral del cuerpo

El cuerpo constituía entonces el objeto de una moral y de una práctica que el historiador encuentra dificultad en desvelar antes de finales del siglo XIII, porque el arte, al menos lo que queda de él, no era en aquellos tiempos decididamente realista y porque los escritores sobre este particular lo enmascaran casi todo. Había un principio, que había que respetar el propio cuerpo, porque es el templo del espíritu y habrá de resucitar, que había que cuidarlo pero con prudencia, y que era preciso quererlo como, según san Pablo, los maridos han de querer a sus mujeres: guardando las distancias, desconfiando de él, porque el cuerpo es tentador como lo es la mujer, arrastra a los demás al deseo y lleva a desearse a sí mismo. Lo que más resalta en los textos que mejor nos informan sobre él —y son precisamente los discursos, excesivos, de los especialistas del rigor, de los portadores de la ideología eclesiástica— es una fuerte tendencia a temer al propio cuerpo, a desasirse de él, al tiempo que el ascetismo más extremoso llega a abandonarlo a la miseria.

A pesar de todo lo cual, al menos en la clase dominante, se advierte con toda claridad el gusto por la limpieza. La importancia que les daban a los baños los palacios de la alta Edad Media sigue manteniéndose, durante los siglos XI y XII, en los monasterios cluniacenses lo mismo que en los usos de la buena sociedad laica. No se comienza un almuerzo ostentoso, el que se sirve en la sala ante una numerosa concurrencia, sin que se les presenten a los comensales los aguamaniles para las abluciones. El agua corre abundantemente, en la literatura de diversión, sobre el cuerpo del caballero andante, una y otra vez restregado, almohazado, lavoteado, por la noche, al fin de la jornada, por las muchachas de su hospedaje; sobre el cuerpo desnudo de las hadas en la fontana y en las tinas, o en el baño caliente, preludio obligado de todos los juegos amorosos que describen los *fabliaux,* porque lavar su propio cuerpo y el de los demás parece ser una función específica de las mujeres, dueñas del agua, de la doméstica y de la salvaje.

Si bien tales cuidados, que desvelan los atractivos del cuerpo, son mirados con ojos muy suspicaces por los moralistas: el baño conduce a muchas torpezas y los pecados a los que se entregan los hombres cuando se bañan en compañía de las mujeres son cuidadosamente ponderados en el penitencial de Bourchard de Worms. Semejante desconfianza desborda ampliamente, según parece, el campo del integrismo eclesiástico. Lambert de Ardres, el historiador de los condes de Guines, al evocar a la jovencísima esposa de un antepasado de su héroe nadando bajo las miradas de la familia en el estanque al pie del castillo, se cuida muy bien de hacer notar que llevaba una camisa. Se han conservado los vestigios de la estricta reglamentación que velaba por la moralidad en los veintiséis baños públicos abiertos en París a finales del siglo XIII. Eran establecimientos tenidos por sospechosos, en este caso por ser demasiado públicos: se aconsejaba lavarse en lo más íntimo de la casa. Era preciso rodearse de precauciones aún más escrupulosas, evidentemente muy

restrictivas, en el seno del ámbito privado mejor ordenado, el monástico: en Cluny, la costumbre, que prescribía a los monjes un baño completo dos veces al año, en las fiestas de la renovación, por Navidad y por Pascua, los invitaba también a no descubrir sus *pudenda*. Pudor: hay pudor por todas partes. En el lecho, según parece, no eran los monjes los únicos que nunca se desnudaban por completo. Cuando se los sorprendió dormidos en su lecho de hojarasca, Tristán e Iseo fueron disculpados, porque su vestimenta era la decente durante el sueño: ella con camisa y él con bragas. ¿Había llegado a ser corriente desnudarse para el amor? El tiempo que emplean, en los cuentos, los maridos de las Melusinas para reconocer la verdadera naturaleza de su esposa hace dudar de ello. Como la extrema reserva de que da pruebas la literatura erótica de la época. Nadie pensaba entonces en exhibir su cuerpo, salvo los maniáticos.

Pero en cambio sí que era objeto de un minucioso trabajo de embellecimiento. Lo esencial de semejante tratamiento se dirigía a subrayar la diferencia de los sexos. Se trataba, en efecto, de una obligación fundamental, y los moralistas la recordaban sin cesar, encaminada a distinguir los "órdenes", a respetar la separación primordial entre lo masculino y lo femenino, a no enmascarar en el propio cuerpo los rasgos específicos de lo uno y lo otro; vehemencia contra los jovencitos de vestimenta afeminada; repugnancia ante las raras mujeres que se atrevían a vestirse de hombre. Pero estaba prescrito no poner demasiado en evidencia los atributos sexuales.

Semejante preocupación por la mesura, por la discreción, se muestra nítidamente en lo referente a la cabellera. Se la tiene por imprescindible para las mujeres, como un velo natural, sino de su inferioridad nativa, de su sujeción. Se las invitaba, por tanto, a cuidarla, a la vez que se vitupera a los varones demasiado atentos a la suya. Pero cuando aquéllas salen de su esfera privada, cuando se dejan ver, han de guardarse de desplegar su tentadora gavilla, investida por la época de la que hablamos de un temible poder erótico. Las conveniencias les imponen tenerla ordenada, reunida en una trenza, y todas las mujeres que no eran prostitutas, que no eran ya niñas y que se arriesgaban a aparecer en público, así como todas las mujeres casadas fuera de su alcoba, tenían además que encerrar su trenza en una toca.

Sin embargo, todo nos hace pensar que no todos los hombres y mujeres renunciaban a utilizar los encantos de su propio cuerpo a fin de acrecentar su poder personal. Lo atestigua la importancia que Henri de Mondeville atribuye en su tratado a las recetas de belleza, justificadas por él con dos razones. La primera es muy práctica: el médico que conoce los artificios capaces de realzar la seducción puede ganar, nos dice, mucho dinero, porque se verá muy solicitado; el segundo argumento es muy elocuente sobre el papel que jugaba el cuerpo en las relaciones sociales: al autor le parece evidente que hay que saber usar los propios atractivos físicos a fin de salir adelante en la vida, de triunfar en la competición mundana donde se fortalece precisamente el espíritu del individualismo.

Mondeville escribía en los umbrales del siglo XIV, cuando llegaba a su término un prolongado periodo de continuo progreso en el curso del cual parece efectivamente que el cuerpo, en el reflujo de la ideología del desprecio por lo carnal y antes de que empezase a gravitar sobre el cristianismo occidental el peso de la culpabilidad sexual, se vio lenta e irresistiblemente rehabilitado. Advierto un testimonio de lo que vengo diciendo en la manera como se modificaron las figuraciones de la desnudez. Las únicas formas, o casi las únicas, que hemos conservado, son las del arte sagrado. Pues bien, ahora vemos a los escultores y a los pintores, que con anterioridad solían acentuar deliberadamente lo perverso, y que apenas si representaban otros cuerpos desnudos que los poseídos por el mal o que incitaban a hacerlo, mostrar éstos, después de 1230 —pienso en los Resucitados del tímpano de Bourges, en el Adán de la galería de Notre-Dame de París, en el Eros de Auxerre—, jóvenes, radiantes, en plenitud, por fin reconciliados. ¿Hasta dónde llegó, en esta inflexión, la intervención del humanismo, del espíritu renaciente, imitador de lo antiguo, de la corriente de naturalismo que invadía la alta cultura? ¿Y esta corriente no llevaba por sí misma a la promoción de la persona? Es indudable, en cualquier caso, que la belleza física contó cada vez más en el curso de estos siglos entre las armas de que disponía la identidad personal para afirmarse en el seno de lo colectivo.

Devoción privada

Este movimiento general impulsaba también de modo invencible a que cada uno tomara en consideración, a solas, aquello que las sucesivas envolturas concéntricas del cuerpo-fortaleza protegían más o menos bien de las agresiones de Satán, el enemigo público, aquella sustancia mal definida, el alma. Es evidente que el cuidado del alma se volvió cada vez más individual, se fue desprendiendo poco a poco de lo comunitario, al tiempo que se privatizaba progresivamente el campo de lo religioso. El terreno ofrecido al estudio es inmenso; aquí hemos de limitarnos a colocar algunos jalones.

Al comienzo de la edad feudal, el “pueblo”, la comunidad de los fieles, dejaba en las manos de unos delegados la tarea de librarla del mal. Era en primer lugar la función propia del monasterio, de aquella otra comunidad, separada, de hombres más perfectos precisamente porque vivían recluidos en un ámbito privado muy cerrado. El monasterio tenía como tarea, transfiriendo, si cabe decirlo así, a la cuenta del resto de los hombres los beneficios que le valían sus penitencias purificadoras, dirigir perpetuamente al cielo, en nombre de los muertos y los vivos, la plegaria pública: el equipo monástico constituía la boca cantante y orante de todo el pueblo. Una función análogamente mediadora era desempeñada también por el príncipe. Por su propia piedad aseguraba la salvación de sus súbditos; si pecaba, éstos se veían abrumados

inmediatamente por la cólera del cielo; le correspondía también, como persona pública que era, dirigir continuamente a Dios la plegaria pública. Por los años veinte del siglo XII, el conde de Flandes, Carlos el Bueno, por ejemplo, tal como nos lo describe Galbert de Brujas, se hacía transportar todas las mañanas desde su lecho a la tribuna de la iglesia de San Donaciano para, en medio de los canónigos, sus auxiliares, cantar a la vez que ellos, y leer al mismo tiempo que ellos el salterio, mientras que los pobres habituales, debidamente empadronados, acudían en fila india a recibir en su mano derecha tendida una pequeña moneda de plata.

La mayoría de la gente se contentaba con contemplar a distancia tales espectáculos públicos, viendo a sus mandatarios cumplir los ritos de la salvación colectiva, enteramente confiada en su oficio.

Pero a pesar de todo la gente no se quedaba satisfecha con ello. En los inicios del siglo XI, hombres y mujeres a los que se persiguió como herejes, a los que se redujo porque perturbaban el orden público y sobre los que se pudo triunfar porque eran todavía muy minoritarios, afirmaban ya que ellos rechazaban la mediación de los especialistas de la oración, porque pretendían comunicarse personalmente con el Espíritu y ganar su propia salvación mediante sus obras. A comienzos del siglo XII se oyó decir lo mismo a sus sucesores, sólo que mucho más alto, tan alto que la Iglesia, puesta en cuestión, reaccionó ante todo poniendo a punto sus armas. Continuó remitiéndose a los príncipes, a todos aquellos pequeños príncipes que la disociación feudal de los poderes había hecho que se multiplicasen, encomendándoles que aseguraran, en el ámbito privado de su capilla doméstica, la buena marcha religiosa de toda su familia. Pero además reforzó considerablemente el papel del clero, de los ministros que no se dedicaban a cantar aparte como los monjes, sino a repartir los sacramentos y la palabra entre el pueblo. El pueblo, que seguía estando reunido, encuadrado, y de modo cada vez más estricto, en pequeños rebaños bien vigilados, en parroquias. Encuadramiento, control, “enceldamiento”, como dice certeramente Robert Fossier, y que ataba cada vez más en corto a las personas. Sin embargo, la Iglesia establecida no hubiese podido vencer a la herejía de no haber respondido, por otra parte, a las expectativas mediante la propuesta de ejercicios religiosos más personales.

Invitó a los simples fieles a mantenerse en relación con lo sagrado en una relación análoga a aquella cuyo monopolio habían tenido en otro tiempo sus delegados en las liturgias. Los invitó a esforzarse, con plena responsabilidad individual, en el progreso gradual hacia la perfección. El camino hacia una interiorización de las prácticas cristianas fue muy lento. Empezó evidentemente a la altura de los “poderosos”, entre aquellos cuyo deber de Estado estaba en dar ejemplo, y que lo daban en efecto, ya que las formas de comportamiento se propagaban con un movimiento natural desde el gran mundo hasta las capas culturales inferiores. Al mismo tiempo que en las escuelas en plena efervescencia intelectual, los maestros redescubrían las vías del conocimiento de sí mismo, la alta Iglesia se dedicaba a morigerar a los príncipes ante

todo, y tal vez en primer lugar a las princesas, a todas aquellas mujeres que, en medio de las asperezas del matrimonio, se asían a su director espiritual. Los ricos fueron los primeros invitados a leer por sí mismos en un libro las palabras de la oración, igual que los monjes y el uso de la lectura sagrada no dejó de difundirse durante el siglo XII, al tiempo que se pasaba de la lectura en grupo en alta voz, que acompañaba la del oficiante, a una lectura personal en voz baja, proseguida en murmullo fuera de los oficios. En las grandes mansiones aristocráticas, entre los bienes exclusivamente privados que cada uno de los dueños guardaba para sí, hizo su aparición el libro, el de la salmodia, el salterio. Hombres y mujeres aprendieron a utilizarlo ellos solos. Se convirtió en instrumento de meditación íntima, por su texto, pero sobre todo por sus imágenes. Al mismo tiempo, se difundieron en la sociedad más alta, en el curso del siglo X, otros objetos de piedad personalizados, que llevaban la marca de una persona, aquellos relicarios privados que parecían pequeñas capillas, algunos de los cuales se llevaban sobre uno mismo, y se instauró poco a poco un cara a cara místico, cuyo mediador fue la representación figurada sobre el objeto en cuestión de otras personas, un santo, la Virgen, Cristo, cara a cara proseguido en la capilla o en la iglesia ante otras imágenes, en este caso públicas: san Francisco dialogando con el crucifijo. Se impone una investigación en profundidad, apoyada sobre datos como éstos, que habría que fechar con todo cuidado, porque atestiguan una expansión de la devoción individual que, a comienzos del siglo XIV, había ganado los estratos sociales más bajos: pensemos en lo que nos revelan los interrogatorios de la aldea perdida de Montaillou, y no sólo entre los marginados, los sospechosos de herejía, de un hábito inveterado de plegaria personal.

Semejante interiorización era el resultado de una pedagogía cuyos agentes fueron los clérigos, relevados en el siglo XIII por los frailes mendicantes. Discursos, sermones, arengas públicas, y ante un público a veces inmenso. Se trataba del buen grano lanzado para germinar en el interior de cada alma, y de la invitación dirigida a cada uno de imitar en su ámbito privado a Cristo, a los santos, de actuar en nombre de su propia voluntad, de su corazón, desde dentro de sí, de no atenerse más a gestos, ni a fórmulas. Este tipo de exhortaciones morales tuvo éxito gracias en particular al recurso al *exemplum*, a la pequeña historia tan simple, edificante, convincente, propuesta a cada conciencia como guía. Efectivamente, una de las colecciones más abundantes de *exempla*, compuesta para uso de predicadores en el primero cuarto del siglo XIII por el cisterciense Cesareo de Heisterbach, se presenta en forma de diálogos: educación privada, a solas, el maestro y el discípulo, y de hecho, todo buen predicador era consciente de que se estaba dirigiendo confidencialmente a cada uno de sus oyentes. De ahí todas las anécdotas en las que los héroes son personas que llevan adelante su aventura individual, que afrontan solas las pruebas, que luego dialogan, de camino, pero sobre todo en la alcoba, en medio de la noche, en el silencio, en secreto, con el confidente, el amigo, o tal vez el ángel, el aparecido, la Virgen, o incluso con el demonio tentador: siempre conversaciones privadas y

opciones personales. A veces, en tales historias, en torno del héroe, los que comparten con él el espacio doméstico, los miembros de la familia circundante, aparecen como intrusos, molestos, importunos que fastidian y perturban y a los que hay que alejar.

En los años en que el movimiento del progreso general era más vivo, durante los decenios antes y después del año 1200, los comportamientos religiosos se vieron efectivamente trastocados por la nueva pastoral. Ésta enseñaba un uso diferente de los sacramentos. Por ejemplo, del sacramento de la eucaristía: se invitaba a todos los fieles a consumir el pan de vida, a aposentar en el interior de su cuerpo el cuerpo de Cristo mediante un encuentro íntimo, con todo lo que esta práctica podía suscitar de imágenes que magnificaban la persona humana, convertida en un tabernáculo, aislándose, por este solo hecho, de la promiscuidad doméstica. Más decisiva aún fue la transformación del acto penitencial, en su punto de partida excepcional y público, y que, al término de un larguísimo proceso iniciado desde la época carolingia, acabó convirtiéndose, en 1215, en virtud de una decisión del concilio IV de Letrán que apoyaba la reflexión de los canonistas sobre el pecado y la causa “íntima” de la falta, en secreto, periódico y obligatorio a la vez. Obligar a la generalidad de los fieles a confesarse al menos una vez al año era evidentemente una medida de encuadramiento, de inquisición: se trataba de desalojar lo que se disimulaba de insubordinación, de herejía, en las conciencias, traspasando los recintos de lo privado. ¿Pero cabe imaginar revolución más radical y de efectos más profundos y prolongados sobre las actitudes mentales que el paso de una ceremonia tan ostensible como había sido la penitencia pública —que sucedía al reconocimiento público de la falta, que introducía al penitente en un estado social particular abiertamente señalado por ciertas maneras de conducirse, una vestimenta, unos ademanes, en una palabra, todo un espectáculo de exclusión montado en la escena pública— a lo que era un simple diálogo, el de los *exempla*, entre el pecador y el sacerdote, es decir, entre el alma y Dios, confesión auricular, de boca a oído, un secreto inviolable, puesto que la confesión sólo contaba si era el preludio de un trabajo de rectificación, de enmienda llevada a cabo por la persona en silencio o en su propio interior?

En Cluny, ciudadela del espíritu comunitario, la confesión privada había sido impuesta por los estatutos del abad Hugo II, entre 1199 y 1207, una vez por semana al menos, siendo secretas también las penitencias, que habían de ser oraciones individuales en voz baja. Y unos años más tarde, el concilio IV de Letrán extendió la obligación al conjunto de los cristianos. Con ocasión de la festividad de Pascua, y como preparación a la comunión, todos los fieles tenían que interrogarse, que examinar su conciencia, examinando su alma, procediendo a los mismos ejercicios a los que se habían obligado algunos hombres espirituales a comienzos del siglo XII a fin de descubrir en lo más profundo de su ser las intenciones perversas y tratar de yugularlas. Me refiero a los autores de las primeras autobiografías, Abelardo o Guibert, pero también a aquellos otros, más numerosos, que intercambiaban correspondencia entre un monasterio y otro, dictando cartas que no eran íntimas, pero

que al menos hacían encararse a dos personalidades inquietas. La introspección —y luego la discreción de la confesión y de las maceraciones salvadoras: la erección de un muro, y la piedad acogiéndose en adelante a este jardín cerrado—. Se trató de un vuelco, lento desde luego, y progresivo. No imaginemos que el decreto de 1215 se aplicara inmediatamente en todas partes. Pero, un siglo más tarde, sus efectos, conjugándose con los de la educación mediante el sermón y la casuística amorosa, así como con los de la evolución económica que liberaba al individuo gracias a la aceleración de la circulación monetaria, habían comenzado a modificar el sentido de la palabra *privado*. En el seno de la grey familiar se desarrollaba insensiblemente una concepción nueva de la vida privada: ser uno mismo en medio de los otros, en la alcoba, asomándose a la ventana, con sus propios bienes, su bolsa, con sus propias faltas, reconocidas, perdonadas, con sus propios sueños, sus iluminaciones y su secreto.

G. D.

Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV

Una historia de los espacios privados o en trance de cerrarse como tales, una historia de las fases de retiro e intimidad en las que entre la persona y la mirada se interpone una pantalla, una historia de los sentimientos, de los pensamientos, de las imágenes mentales cultivadas en secreto, pero fijadas por la escritura privada, equivale a una serie de objetos y aproximaciones frágiles e inciertos. Seguramente, las fuentes de fines de la Edad Media en las que bebemos nos prometen una relativa abundancia en comparación con las de siglos anteriores: si se tienen en cuenta el sensible aumento de la masa documental a partir del siglo X y la supervivencia de una cantidad apreciable de documentos de origen privado, no tendremos dificultad en sentirnos más seguros de poder sorprender en su vida privada a ciertos individuos cuya identidad, aspecto y voz nos han sido conservados a causa de su función personal, de su preocupación por escribir o por hacerse retratar.

Es importante, sin embargo, que sorteemos algunos escollos, o que señalemos con claridad los límites de una investigación que podría resultar aventurada. Lo mismo si los individuos se expresan a sí mismos que si prolongan su existencia en la ficción, la mirada que lanzan sobre lo íntimo no es más inocente que la que dirigen al mundo exterior, pero ¿con qué vara medir el testimonio individual, irreductible a cualquier generalización? ¿Qué relación habrá de mantener el historiador con lo irracional de una conducta, con la banalidad de un comportamiento, y cómo disociar la escritura singular que nos interpela de la experiencia común que la ha suscitado?

La escritura privada o sobre lo privado introduce indudablemente, cuando se multiplican los testimonios, una profunda mutación en la actitud de los individuos

frente a los grupos familiares y sociales a los que pertenecen: la preocupación de transmitir, o al menos de describir, fenómenos vividos, sobre los cuales solían guardar silencio las generaciones anteriores. Guardémonos de pensar que todo cambia porque ha cambiado la naturaleza de las fuentes; lo primero que advierte el historiador es la modificación que aporta el hábito de la escritura, tal vez también la difusión del espejo.

Pero no saquemos la consecuencia de que la conciencia de sí mismo, el placer y la defensa de lo privado no existían cuando faltan las fuentes escritas que podrían atestiguárnoslo.

Es preciso, por otra parte, no olvidar que, si la escritura se divulgó a fines de la Edad Media, en las grandes ciudades más que en los burgos rurales, si se “laicizó” y privatizó, no dejó de ser el privilegio de una minoría de la población europea: la imagen que las fuentes escritas pueden ofrecer de la vida individual nos introduce en la intimidad de un limitado número de personas y no nos proporciona sobre el resto de la población otra cosa que ojeadas muy vagas; aunque es cierto que el realismo de la pintura y de la escultura, así como las informaciones que la arqueología nos permite acumular sobre determinados emplazamientos, corrigen y completan las imperfecciones de nuestra visión.

Nos aguarda un último escollo, y es la tentación de la modernidad, que convertiría los últimos siglos de la Edad Media en un prefacio del porvenir, por la única razón de haber sido, como los tiempos modernos, más indiscretos sobre los secretos de los seres humanos. La vida privada pertenece sin duda al campo más inseguro de la historia, aquel en el que el estudio de las estructuras económicas, sociales y culturales corre el riesgo de convertirse en un instrumento muy gravoso para la aproximación a la irreductible diversidad de los sujetos individuales; los historiadores se han formado en las ideas generales más que a la escucha de las voces del pasado. Ser sensible a la voz es lo mismo que dejarse sorprender por la libertad de una confidencia, la audacia de una expresión, la ensoñación que se desprende de un texto o el amor que se exhala de un lamento por un hijo muerto. Todo lo que nos aproxima a la intimidad de hace unos cuantos siglos nos ofrece la tentación de abolir las distancias que nos separan irremediablemente de un mundo que hemos perdido. La trampa de la modernidad consiste en describir algo que es tan viejo como el mundo: ¿es que acaso los hombres cuando se expresan en privado no hablan el mismo lenguaje a través de los siglos?

Por todo ello, la abundancia de las fuentes de los siglos XIV y XV nos coloca en la difícil situación de evitar a la vez la ruptura con lo de acá y la asimilación a los tiempos modernos. Cada documento utilizado —y los que aquí lo son proceden sobre todo de Italia y de Alemania—, cada expresión reconocida, debieran verse minuciosamente sopesados en su singularidad y en relación con otros documentos contemporáneos; el placer de escuchar la voz ha de doblarse con el cuidado por identificar al que habla y situarle de nuevo en su ambiente. Por desgracia, para la veracidad histórica, las confrontaciones no siempre serán posibles, y algunos textos

quedarán, deslumbrantes o fúnebres, como jalones mal asegurados para una historia futura de los sentimientos y de su expresión.

La invención del sujeto

Insertado en las envolturas sucesivas de un mundo cerrado, el individuo se define por contraste, o sea, por ruptura con los círculos de vida social: el grupo familiar, la comunidad habitual, las estructuras profesionales o la masa sometida. La conciencia de sí mismo, nacida de una toma de distancia, puede conducir a una discusión radical del orden establecido: los que se aventuran a dejar su lugar en la sociedad, por los caminos o en los yermos, quedan al margen de la ley: los revoltosos, los ambiguos, los locos de las novelas de aventuras tan leídas a finales de la Edad Media, se cruzan en los bosques del desorden con los carboneros, personajes fronterizos, y con los ermitaños, por otra parte seres bastante alterados.

Pero la conciencia de sí mismo, la que se expresa por escrito, no siempre franquea el límite entre lo gregario y lo desorganizado; dentro del círculo de los hábitos mentales y las obligaciones sociales que lo circundan, el ciudadano sigue estando a finales de la Edad Media muy sensibilizado a la ideología del bien común, que propone la *utilitas* para todos como un progreso en relación con la *commoditas* de los particulares. ¿Hay que ver simplemente un *topos* en la oposición que establece Guicciardini entre una carrera honorífica, que no puede ser otra que la dedicada al servicio público, y la vida “ociosa, carente de dignidad y perfectamente privada”? Su contemporáneo, Willibald Pirckheimer de Núremberg, sostiene unas posturas similares en su autobiografía, donde se nos muestra retirado durante tres años de los negocios, después de la muerte de su padre, como *privatus* y sin vivir más que para sí mismo y para sus amigos, y reemprendiendo luego la servidumbre de los asuntos públicos mientras estigmatiza, al contemplar su propia estatua, a los que prefieren sus “sentimientos privados” a la “utilidad pública”. Es honroso participar como actor en la vida pública: la corriente del humanismo cívico había traspasado los Alpes, y la exaltación del individuo, de la conciencia de sí, se manifiesta de manera magnífica al servicio de la república. Con menos empaque, otros narradores de las cosas de su tiempo se han limitado a escoger en su vida personal los hechos directamente asociados a los acontecimientos de la vida oficial, como, por ejemplo, Velluti en Florencia; o, mientras que pregonan su intención de redactar unas memorias, no acaban de disociar lo público y lo privado, como Hans Porner de Brunswick, que anuncia que su libro es efectivamente el suyo y no el del consejo de la ciudad, pero que no trata de hecho más que asuntos municipales, entre los que encallan las anotaciones personales. La conciencia de sí sigue siendo, por tanto, balbuciente o

desgraciada, y se afirma las más de las veces con timidez en relación con un modelo de comportamiento que es el del buen ciudadano.

Contamos con otra referencia que colorea la expresión de la reivindicación personal, y es la referencia familiar. En la decisión de alinear sobre la calle la fachada de un palacio en la Florencia del siglo XV se ha querido ver la ruptura con la representación familiar amplia propia de la manzana, del conjunto compacto de casas pertenecientes al grupo; esta necesidad individual de subrayar el propio atrincheramiento respecto del resto del linaje se pone de manifiesto en la esplendidez de una inversión que consagra el éxito de una carrera, de una casa de comercio dirigida por un "hombre de empresa", y como ilustración de la *res privata*. Pero no nos equivoquemos, la reivindicación del individuo no puede contentarse con la afirmación de la familia estricta; el deseo de intimidad, de interioridad tras la fachada familiar, se manifiesta por la repartición de las distintas habitaciones entre los miembros de la familia, y por ello beneficia en primer lugar al amo de la casa, que puede retirarse a su *studiolo*; es tal vez el único sitio en que el retiro respecto de la gestión interna de la familia permite al hombre de negocios, al *pater familias*, al humanista, encontrarse cara a cara consigo mismo en su singularidad.

De este modo, trabajar para el bienestar de la colectividad, por el bienestar de la "casa", son tareas que el honor asigna al individuo consciente de su responsabilidad: actividad, reflexión productiva en interés del grupo, con conocimiento del entorno, dejan poco espacio a la vida privada en la representación que los hombres de primer plano han ofrecido de su existencia; y si sentían la tentación de concederle tiempo y valor, se contenían frente a la opinión por el temor a parecer egoístas o fútiles: lo privado es lo "abyecto"; no hay posibilidad de ganar ninguna suerte de reputación fuera de lo público: *Fama non est nisi publica*.

En este estrecho marco, que la escritura, reflejo de una construcción teórica, asigna a lo privado, es evidente que la necesaria sociabilidad no le deja mucho margen a la expansión natural del yo: con lo que nos encontramos es con numerosos autores que se adelantan hacia nosotros armados de los pies a la cabeza, ya que la lectura de Cicerón y de Tito Livio los había vuelto más exigentes. Hubiésemos preferido expresiones menos elaboradas, actitudes menos tirantes, siluetas menos satisfechas de sus preferencias; pero se puede estar seguro, por una parte, de que el prurito de esculpir la propia imagen para la posteridad corresponde efectivamente a conductas activas y públicas, y, por otra, que el modelo propuesto por ciertos portavoces responde, en toda la Europa urbana del final de la Edad Media, a un ideal de vida.

¿Dónde podremos encontrar entonces las formas más íntimas de la conciencia de sí? ¿No tiene acaso la coraza virtuosa la función de detener la expansión de los sentimientos, las confidencias, las confesiones? ¿Hay que abandonar el mundo de las ciudades para volver a encontrar, con la soledad, la ausencia de afectación, la

simplicidad de las impresiones a través de las cuales se expresa efectivamente el individuo en su dimensión privada?

En un bello texto, del que no está excluida la retórica, muestra Ulrich von Hutten hasta qué punto la oposición entre la ciudad y el campo resultaría una pista falsa al tratarse de descubrir al hombre en su secreto: el humanista consciente de su papel en la sociedad aristocrática y burguesa ha de guardarse de ir a buscar al campo los estímulos para la realización de sí mismo: la soledad empobrece, el retiro en un "desierto", así fuese el de un castillo familiar entraña la inquietud; no, donde el espíritu se nutre, es en medio de la muchedumbre, en el movimiento.

"El campo equivale a agitación y ruido.

Tú hablas de los encantos del campo, hablas de reposo y de paz… Lo mismo si el castillo se construyó sobre un cabezo o en la llanura, no lo fue para el placer sino para la defensa, rodeado de fosos y de trincheras, estrecho en su interior, atestado por los establos de ganado mayor y menor, los oscuros alojamientos para las bombardas y las reservas de pez y de azufre, llenos de *stocks* de armamento y de máquinas de guerra. Sobre todo ello reina el desagradable olor de la pólvora; y luego están los perros y las inmundicias de los perros, agradables olores, ¿a que sí? Y el ir y venir de los caballeros, entre los que hay auténticos bandoleros, facinerosos y ladrones; porque las más de las veces la casa es grande y está abierta, y no sabemos quién es quién, ni nos molestamos demasiado por averiguarlo. Se escucha el balido de los corderos, el mugido de los bueyes, los ladridos de los perros, los gritos de los humanos que trabajan en los campos, el rechinar y el estrépito de carretas y vehículos de todo tipo; y muy cerca de la casa, que está cerca de los bosques, se escucha incluso el aullido de los lobos.

Cada día hay que pensar en el siguiente, inquietud, movimientos continuos, y el calendario de las estaciones: hay que labrar, y que darle un segundo repaso a la tierra, trabajar en las viñas, plantar los árboles, regar los prados, rastrillar, sembrar, estercolar, recoger la cosecha, trillar; es el tiempo de la cosecha o el de la vendimia; y si un año es mala aquélla, qué tremenda pobreza, qué pasmosa miseria, de suerte que no faltan nunca ocasiones de conmoción, de inquietud, de angustia, de hastío, de sentirse con el agua al cuello, o fuera de sí, así como ganas de largarse y abandonarlo todo" (Ulrich von Hutten a Willibard Pirckheimer, *Vitae suae rationem exponens*, 1518).

Sin otra ambición política que la de incitar a los poderosos a favorecer el conocimiento y el estudio, Ulrich von Hutten se describe a sí mismo en la corte del arzobispo de Maguncia ejercitándose en la soledad en medio del ruido: *"Saepe in turba solus sum"*. La verdadera libertad, la afirmación de la propia identidad es el fruto de un ejercicio privado: la lectura, la escritura permiten ir al encuentro de uno mismo, liberado de toda obligación con respecto al poder público, o a las pesadumbres familiares, en medio del ligero alborozo de un contraste entre lo íntimo y el mundo. Un encuentro así es un privilegio, al que por otras vías acceden también

los místicos: “Lo mismo si velas que si duermes, estás solo en medio de los demás”, escribe J. Mombaer, un hermano de la Vida común. Privilegio que Ulrich von Hutten opone al penoso cuadro de la vida de los campesinos, que no tienen ni los medios ni el tiempo de acceder a la vigorosa felicidad del cuerpo a cuerpo con su propia alma.

La primera persona del singular

No se habla de sí mismo sin justificación; los Proverbios, Aristóteles y santo Tomás son autoridades suficientes para limitar las ocasiones de iniciar un relato en primera persona. Para no pocos autores, la autobiografía liberada de toda constricción nace con los tiempos modernos, que inventan un registro del relato de sí mismo independiente de la historia y de la apologética. Está bien claro que, al descubrirse en el centro del universo entre los dos infinitos, el hombre exulta por haber recibido de Dios la facultad de realizarse en sus virtualidades y propensiones: la autobiografía proclama la dignidad de los destinos singulares.

Pero el relato autobiográfico no salió armado del todo de la cabeza de unos héroes legitimados; sino que se desprendió progresivamente de formas narrativas que ponían en escena al individuo socializado, ya que eran los placeres y los dolores de la existencia los que inspiraban al autor el irresistible deseo de hacer oír su voz, bien para subrayar que se hallaba al borde la ruta por donde pasaba la historia, bien para incorporar a la rapsodia algunas anotaciones privadas, bien para situar bajo la mirada de Dios una aventura ejemplar que escenificaba sus propias tribulaciones. En suma, el juego del “yo” *(je)* con el “yo” explícito *(moi)* surgió, o del modelo agustiniano de la confesión, o de la preocupación de anotar día a día lo que un buen administrador ha de conservar en su buen juicio para sí mismo y para los suyos, o del registro de los hechos memorables en el mundo y en torno suyo.

La confesión, el diario o la crónica son, a finales de la Edad Media, fuentes de información en las que el individuo ofrece a veces sobre su vida privada, es decir, su cuerpo, sus percepciones, sus sentimientos y su concepción de las cosas, apreciaciones sinceras, tanto como pueda serlo una memoria recuperada que pretende “pintar el ser de frente y no de perfil”.

En otro registro, antes incluso de que el desvanecimiento de cualquier escenificación haga surgir el semblante pintado sobre un fondo neutro y perennice unos rasgos singulares sin otra justificación que la de sustraerlos a la descomposición, ¿cuántos retablos y frescos no les proporcionan una presencia esquiva o conmovedora a ciertos comparsas más verdaderos que los santos o los Reyes Magos, entre los que aparece el pintor con cara de haber estado allí? Lo que está en juego es toda la densidad del “yo”, intimidado por la resonancia de su nombre bajo las bóvedas de la historia universal, a punto de desvanecerse desde el momento en que la tentación de

decir más sobre él tropieza con la majestad divina, y que intenta disimularse para hablar más alto en tercera persona o mediante el discurso metafórico. De este modo, la expresión de lo privado podría hallarse cercada bajo los disfraces del lenguaje a fin de añadir al botín de las afirmaciones de sí el vasto dominio de las reticencias; nos encontraríamos en el umbral de algunos atolladeros, y para no caer en los lugares comunes propios de cualquier literatura de la intimidad habría que tener muy en cuenta su contexto y su frecuencia. En una obra que se halla en la encrucijada entre la autobiografía y la ficción, evoca el emperador Maximiliano su dolor por la muerte de su joven esposa, “porque se habían querido mucho, y habría mucho que escribir sobre el particular”, cosa que no hizo.

El lenguaje de la confesión

Más que cualquier otra forma narrativa, la confesión incita a la escenificación del individuo como protagonista de una aventura espiritual. Por encima del modelo biográfico franciscano, la referencia nos lleva, a algunos siglos de distancia entre sí, al relato justificativo de Abelardo, contemplación literaria de un desastre, y sobre todo al modelo agustiniano. Mientras que la dramática confesión de Abelardo se componía de una sucesión de acontecimientos percibidos en su discontinuidad, y que la confesión serena de Adamo di Salimbene trataba en todo momento de inscribir la silueta del pecador dentro de la aureola de san Francisco, las *Confesiones* de san Agustín inspiraron a numerosos escritores italianos de primera línea el modelo de una cristalización de los sentimientos que iluminaba de un golpe toda la vida anterior: estamos ante el tiempo percibido y abolido en el encuentro entre memoria y escritura, en que se expresa la veracidad del sujeto. En el punto de partida de las páginas más sensibles de Dante, de Petrarca y de Boccaccio se encuentran las profundas observaciones de san Agustín: “La memoria hace emerger no la realidad misma, que pasó definitivamente, sino las palabras suscitadas por la representación de la realidad, que, al abolirse, ha impreso en el espíritu determinados rasgos por mediación de los sentidos”. Bajo la mirada de Dios, el tiempo interior es la resurrección de los instantes pasados reanimados por el presente; el hombre nuevo gracias a sus pensamientos y a la escritura da forma y sentido al itinerario vacilante del pecador; en el origen del relato está la conversión, como en el origen del mundo creado está la salvación de la humanidad.

La fuerza organizadora de la visión agustiniana inspiró, en diversas situaciones personales, una auténtica fascinación de método, así como el sentimiento de una fraternidad espiritual. La fraternidad tocó el corazón de Petrarca, cuyas lágrimas corrían mientras leía las *Confesiones (“inter legendum fluunt lacrimae”)* y que, en virtud de un mimetismo de la conversión, se identificó con Agustín en medio del dolor *(“transformatus sum in alterum Augustinum”)*; es bien sabido de qué forma el diálogo con su alma, de acuerdo con un esquema inspirado por los manuales de

confesores, le condujo por los caminos del monte Ventoso y le sugirió la imagen de la ciudadela donde se encerraba con el libro de su maestro.

Dante abre la autobiografía poética que es la *Vita nuova* con un preámbulo metodológico que se lo debe todo a la atmósfera intelectual de la lectura privada: "Hay una parte del libro de mi memoria donde se encuentra una rúbrica, donde hallo las palabras que tengo intención de utilizar en la presente obra; y, a falta de utilizarlas todas, al menos un resumen significativo". La sequedad reductora del análisis le sustrae a lo vivido memorizado toda libertad, pero a través del prisma ordenador surge súbitamente, gloriosa criatura del espíritu, transfigurada, Beatriz *("la gloriosa donna della mia mente")*; y Dante no vacila en representarse a sí mismo en la celda donde se ha refugiado para poder lamentarse sin ser escuchado *("nella mia camera, la ov'io potea lamentarmi senza essere udito")*. La intensidad del sentimiento es aquí función de una alquimia que se lo debe todo a la escritura; es el trabajo organizador del pasado personal el que garantiza la perennidad de las fuentes vivas, es la liturgia la que mantiene el amor, es el culto del recuerdo el que constituye y renueva la conciencia dolorosa del sujeto.

En la obra de Petrarca, la autobiografía se dispersa en destellos, los "fragmentos dispersos de su alma", y la literatura le permite al poeta recomponer su yo confuso, hecho de vivencias instantáneas. Así es como se explica la asidua práctica de las notas marginales, de las apostillas del *Canzoniere*, de las menciones escritas en los manuscritos que Petrarca poseía. En los márgenes de la *Eneida*, adornada con miniaturas de Simone Martini, en una especie de correspondencia secreta con los jóvenes héroes virgilianos segados por la muerte, Petrarca escribió entre 1348 y 1372 los nombres de personas queridas sustraídas a su afecto. En el reverso de la página de guarda, la primera que aparece es Laura, "en este lugar que tantas veces cae bajo mi vista"; Petrarca le dedica a su hermosa inmortal este epígrafe tierno y solemne, en que se conjugan todos los fragmentos de un discurso amoroso: "Laura, célebre por sus propias virtudes y por mis poemas que tanto se complacieron en cantarla, surgida por primera vez ante mis ojos en el tiempo de mi primera adolescencia el año del Señor de 1328, el 6 de abril por la mañana, en la iglesia de Santa Clara de Aviñón; y en esta misma ciudad, en el mismo mes de abril, el 6.º día del mes, a la misma hora matinal, año de 1348, sustraída a la luz, mientras yo estaba en Verona, ignorante, ay, de la suerte que se cumplía. La funesta nueva me alcanzó en Parma mediante una carta de mi querido Luis, el 19 de mayo de 1348 por la mañana. Su cuerpo tan puro y tan hermoso fue inhumado en el templo de los Frailes menores, el día mismo de su muerte, al atardecer. En cuanto a su alma, como la del Africano según Séneca, retornó al cielo de donde había venido; ésa es mi profunda convicción".

La asidua frecuentación de Virgilio despierta bajo las palabras el sentimiento repetido de haberlo perdido todo; "vuelvo a morir cada día" *(quotidie morior)*, le escribe Petrarca a Philippe de Cabassoles; no se dejan atrás sino huellas. Petrarca inscribió también en los márgenes en blanco del *Canzoniere*, el único espacio

continuo en que su conciencia se expresa día tras día, algunas notas de su propio trabajo: tal recuerdo muy antiguo, surgido en una noche de insomnio, tras veinticinco años de olvido; tal instante propicio a la creación, que retrasa la invitación a pasar a la mesa. Notas e instantes con los que sólo Dios podría rehacer el tejido continuo de una vida; pero ahí está la obra, con sus gritos y sus murmullos; mezcla indisolublemente el recuerdo y su orquestación, la literatura y las cosas de la vida. Petrarca no dejó sobre sí mismo más que un testimonio compuesto en forma de *post-scriptum*, una *Epístola a la posteridad*: su voz, transportada por el tiempo, procura contener con todo cuidado su emoción; a pesar de la distancia que se complace en ahondar entre el hombre que fue y el escritor que pervivirá, no puede resistir la tentación de describirse: “Es posible que alguno de vosotros haya tenido ocasión de oír algo sobre mí (…) yo he sido uno de los vuestros, un hombre modesto entre los mortales (…). Sin vanagloriarme precisamente de una apariencia física de primer orden, poseía las ventajas que corresponden a los verdes años: la tez encendida, ni demasiado resplandeciente ni demasiado pálida, los ojos brillantes y la vista muy penetrante, hasta más allá de los sesenta, más tarde debilitada hasta el punto de obligarme, a pesar de mi repugnancia, a tener que valerme de anteojos (…)”.

El autorretrato nos lleva súbitamente, en un soplo, a las miserias de la vida privada, que Boccaccio, en su semblanza literaria del gran hombre, se apresuró a hacer desaparecer, del mismo modo que tendió sobre sus propios recuerdos el velo de los antiguos lugares comunes.

Después de Petrarca, el humanismo multiplica las referencias y los pastiches de la literatura romana; el sesgo netamente más sereno que adopta en el siglo XV el análisis de los sentimientos propende al conformismo de la expresión y a las lecciones de moral tomadas de los buenos autores. Aun cuando la preocupación cristiana por el balance espiritual continúa inspirando el relato en primera persona, la evasión filológica, los paisajes convencionales, el gusto por la mesura y la preocupación por la gloria reducen al extremo los espacios de la introspección.

Giovanni Conversini de Ravena, canciller de Francesco de Carrara, debe a la tradición agustiniana revivificada el título de su examen de conciencia, *Rationarium vitae*, pero su discurso no tiene los acentos angustiados del diálogo con el alma; el Poggio, en su frecuentación de los autores del pasado (“todos los días hablo con los muertos”), busca actitudes virtuosas, pero no dice ni una palabra sobre su propia conciencia; Pier Paolo Vergerio, al describir su estancia en el campo, se instala deliberadamente bajo la misma sombrilla que Plinio el Joven. Y el propio Enea Silvio Piccolomini, el futuro Pío II, cuya agudeza de espíritu se pone de manifiesto en tantas páginas, esboza en sus *Comentarios* una autobiografía insípida y fugitiva hasta el instante en que su vida privada ha recibido la consagración de la tiara; pero a partir de entonces, que escribe como César, su maestro literario, en tercera persona, Enea Silvio cubre su vida con el manto de su pontificado. Bajo el estilo de la narración objetiva no faltan algunas inflexiones que permitan escuchar su voz. Su sarcasmo,

por ejemplo, cuando describe las maniobras del cónclave en que fue elegido: “La mayor parte de los cardenales se reunieron cerca de las letrinas, y fue en aquellos lugares propios para la discreción y el secreto donde se pusieron de acuerdo sobre los medios de elegir al papa Guillermo”; o su melancolía, cuando recorre el país de su infancia: “El papa encontraba por todas partes huellas evidentes de su vejez”; o su resignación, cuando prepara ante Ancona, con aquella cruzada imposible, el último acto de su vida: “Si esta ruta no empuja a los cristianos a entrar en guerra, nos no conocemos otra (…). En cuanto a nos, sabemos que la muerte está cerca, y no la rehuimos”. Si queda aún conformismo, se trata de algo vivido y se llama imitación de los santos y los mártires.

Comentarios sobre la acción

Con los *Comentarios*, hemos pasado insensiblemente a otra vertiente de la escritura, en la que el sujeto mantiene él solo una vinculación con lo privado: ya no se trata de los instantes privilegiados en que ha quedado abolido el tiempo pasado, ni de las exigencias íntimas de poner en claro los movimientos de la conciencia. Ahora nos hallamos ante la restitución, en el orden del tiempo vivido, de los acontecimientos que merecen verse salvados del olvido, donde los impulsos personales y las decisiones se camuflan gracias a la aparente objetividad del relato.

En relación con los propósitos que continúan fijándose a finales de la Edad Media historiadores como Froissart o Villani, comentarios y memorias se proponen abiertamente coger de nuevo el hilo de los días pasados a la luz de la experiencia: insistencias y lagunas, enumeraciones y digresiones, superficialidad y minucia en la presentación de los hechos esculpen en hueco el retrato del narrador, sobre todo cuando se halla animado de un prurito apologético.

El Burgués de París, que lleva el diario de los tiempos difíciles, es un testigo impotente y rencoroso de los sucesos que le sobrepasan; Philippe de Commynes, en cambio, estuvo a la vez mezclado con la intimidad de los protagonistas, el duque Carlos y el rey Luis, y encargado de misiones públicas y secretas; el relato que escribe, los juicios que hace, las descripciones de lugares y los retratos que traza se hallan coloreados por sus propios sentimientos, y velados en el crepúsculo de su existencia por la distancia que separa la acción política del retiro forzoso. Pero el autor sólo se muestra fugitivamente en su esfera privada si se solicita su discurso y se hace salir a la luz sus intenciones; por lo que toca a los personajes que introduce en escena, sólo nos los hace ver en su alcoba en algunas ocasiones que justifican su propósito literario; por ejemplo, al duque de Borgoña enfurecido por haber sido engañado, o en su esquiva melancolía; al rey de Francia en su mansión y ante las ansias de la muerte, a las que Commynes simula haber asistido hasta su término.

Algunos autores deseosos de inscribir sus experiencias personales en una perspectiva histórica digna de los modelos antiguos no han podido mantener la

divisoria entre lo privado y lo público. Guicciardini redactó por separado tres libros, distinguiendo por su materia los conocimientos sobre la vida pública, la historia familiar y su propia vida; tales son las *Historias florentinas*, las *Memorias familiares* y los *Recuerdos (Ricordanze)*: pero, en su papel de historiógrafo, traza el retrato de su padre sin mencionar su parentesco con él, y, cuando se propone “conservar el recuerdo de ciertas cosas que le tocan muy de cerca”, se limita a rememorar las etapas de su *cursus honorum* y se discierne el *satisfecit* de un buen hijo y de un buen esposo: una medalla de honorabilidad que reduce la vida privada a la reputación de un buen actor sobre la escena pública.

A la inversa, es el deseo de justificar una acción pública lo que conduce a los más diversos personajes a escribir una defensa e ilustración de su conducta: Jörg Kazmeier, alcalde de Múnich durante las alteraciones de las postrimerías del siglo XIV, sólo relata los acontecimientos de que fue teatro su ciudad a fin de explicar su huida; Arnecke, alcalde de Hildesheim a mediados del siglo XV, asegura su defensa contra las acusaciones de impericia y de prevaricación; y Götz von Berlichingen, al describir, ya octogenario, sus tribulaciones de soldado durante un cuarto de siglo entre Suiza y Hesse, pretende, al precio de algunas distorsiones a la verdad sobre su papel durante la guerra de los Campesinos, hacer callar a obstinados calumniadores; el relato parte de la infancia, cuando ya se estaba afirmando su temperamento de jefe: “Les oí decir con frecuencia a mi padre, a mi madre, a mis hermanos y hermanas y a los criados que les servían que yo era un muchacho extraordinario *(wunderbarlich)* (…)”. Como ya no tenía nada que perder, el acusado contraataca.

Del mismo modo, Benvenuto Cellini, cuya gloria y cuya desgracia corrieron parejas, se enfrenta con la conjura de sus detractores insistiendo sobre los prodigios que habían acompañado los singulares episodios de su vida privada y pública; referencias heroicas o maléficas le dan a la narración su ritmo y su color, desde el servicio de Clemente VII hasta el calabozo donde el artista fue arrojado en 1556. Para semejante destino, no habían faltado los signos anunciadores, ni el antepasado fundador de Florencia, ni los abuelos bíblicos, ni la salamandra cerca del recién nacido. Una prehistoria mitológica hace escapar al individuo de los estrechos marcos de su tiempo; la autobiografía de la desmesura se sale fuera del dominio público al tiempo que juega con la reputación establecida del autor; mezclando hábilmente relatos y símbolos, deforma o disimula la realidad de la vida privada.

En compañía de Benvenuto Cellini nos hallamos a mediados del siglo XVI, al término de una evolución de la conciencia de sí contada a los demás. La ficción, labor de bordado sobre hechos verídicos e inverificables, es el resultado de varios componentes: la introspección espiritual, el retorno sobre los acontecimientos vividos, y una tercera corriente, que conviene examinar ahora, la historia familiar.

La memoria familiar

La atención a los hechos que, de cerca o de lejos, constituyen la trama de una memoria familiar había supuesto, en los ambientes laicos acostumbrados a la escritura, la conservación de papeles y registros privados. Notarios y memorialistas al servicio de los asuntos públicos, comerciantes de todos los niveles, desde el comercio al pormenor hasta las grandes empresas internacionales, y hasta algunos artesanos, forman un grupo que se amplía, entre los siglos XIII y XVI, al conjunto de los notables en todas las ciudades de Europa. Y no quedan excluidos los nobles, ni las mujeres, que toman a veces la pluma caída de las manos de su padre o su esposo. El gusto de escribir se asocia al deseo de una buena administración del patrimonio y de una transmisión a sus herederos de un capital de inmuebles, de bienes inmobiliarios, de obligaciones espirituales y de memorias.

El capital de unas memorias sólo se administra y se lega si está ordenado y es efectivamente a partir de 1350 cuando se advierte en la tienda, en la oficina, o en el *studiolo* del palacio, la progresiva organización de un material familiar compuesto por documentos contractuales y contables, listas de nacimientos y muertes, recetas médicas y propiciatorias, legajos de correspondencias y reconstrucciones genealógicas. El núcleo original en torno al cual se organizaron y diversificaron los expedientes del jefe de familia fue, a lo que parece, las más de las veces, el conjunto de fichas sueltas (estos recordatorios pueden verse colgados de un clavo detrás de los retratos de comerciantes y artesanos), y más tarde de cuadernos y registros, que conservan el recuerdo de obligaciones y vencimientos, y que se transforman muy pronto en un diario de empresa en el que la distinción entre lo comercial y lo doméstico, entre lo doméstico y lo memorial, tardará aún en establecerse.

Las ciudades del centro y del norte de Italia, y luego las de la alta Alemania a partir del siglo XIV en su declinación, fueron los lugares donde se elaboró y difundió la organización escrituraria más avanzada de la empresa comercial y bancaria; esta organización contable, al multiplicar las llamadas de un libro especializado a otro, expulsó del registro todas las informaciones que no correspondían al balance comercial. Nacieron así los “libros secretos”, los “diarios de asuntos propios”, los “memoriales”, los “dietarios”, los cuadernos con todo tipo de anotaciones que, con uno u otro título, conservan celosamente para su transmisión informaciones de naturaleza privada. Hasta mediados del siglo XVI y aún más acá subsiste en ellos, de acuerdo con los niveles de organización intelectual, una extremada variedad de contenido; son escrituras familiares que conservan de la lenta constitución del memorial a partir de notas tomadas día tras día la práctica caprichosa de la inserción mnemotécnica: desorden orgánico cuando, por ejemplo, las cláusulas de contratos de matrimonio vienen después de listas de nombres de hijos o cuando la transmisión de una receta para curar a los caballos sigue a la mención de una venta efectuada en una feria.

La práctica comercial se advierte con toda claridad en el lugar que ocupan los balances resumidos, sacados de otros libros, o en la importancia de los inventarios, lo

mismo si se trata de ropas y alhajas ofrecidas a su mujer por Lucas Rem de Augsburg que de reliquias coleccionadas por Nicolás Muffel de Núremberg, así como de la costumbre de borrar de la lista de los hijos a los jóvenes muertos, como si se tratara de créditos irrecuperables o de partidas de cuentas saldadas. Si los comerciantes más atrasados continúan, en pleno siglo XV, intercalando en su diario de cuentas informaciones erráticas, en cambio los hombres de negocios avisados, como Giovanni Barbarigo en Venecia o Anton Tucher en Núremberg, distinguen con toda claridad entre libros de negocios y libros privados, aunque sigan insertando en el libro doméstico cuentas del hogar, algunas rentas patrimoniales y ciertas anotaciones más personales y anecdóticas. El *Libro secreto* de Goro Dati de Florencia no tiene nada en común, a pesar de su título, con los libros de cuentas de la firma Alberti y no va más allá, a pesar de un preámbulo melancólico sobre el paso del tiempo, de unas notas patrimoniales, personales y familiares. Bajo el título de *Zibaldone*, "ensalada mixta", el manuscrito veneciano da Canal inscribe indicaciones estrictamente limitadas a los usos comerciales en el Mediterráneo como los que poseían todas las oficinas de compañías, mientras que en cambio Giovanni Rucellai de Florencia pretende reunir bajo este mismo título toda una suma de su experiencia de los negocios y la política, y añade encima consideraciones sobre la economía doméstica y la transcripción de las cuentas de los gastos suntuarios emprendidos en la fachada de Santa María Novella y en la capilla Brancacci del Carmine. Lucas Rem de Augsburg, en el primer cuarto del siglo XVI, se esfuerza por ordenar en secciones la materia de que trata (carrera personal, gastos suntuarios, hijos), pero mantiene el título engañoso de *Tagebuch*, "diario".

Como se ve, la variedad de los datos inscritos al margen de una actividad profesional y de una vida activa multiplica las perspectivas sobre las preocupaciones personales y los elementos del patrimonio que convenía disimular cuidadosamente ante el público: el libro de los Valori de Florencia ostenta en su cubierta: "Este libro no debe mostrarse a nadie" (*"Questo libro non si mostri a nessuno"*).

A lo largo de los cambios inevitables llevados a cabo en cada generación hubo dos criterios que guiaron esencialmente a los comerciantes memorialistas, cuando se proponían transmitir una experiencia y un saber de los que se consideraban responsables: la utilidad y la dignidad. Sentados en su *camera privata*, frente a sus contemporáneos, a sus descendientes y a la posteridad, insistieron siempre en lo inalienable y lo ejemplar: por una parte, en las decisiones y las opciones que, según su manera de ver, habían reforzado o debilitado la sociedad o el patrimonio —y la insistencia sobre el ejemplo podía derivar hacia la exaltación de un antepasado o la confesión de sus propios errores—, y, por otra, en el conjunto de los saberes necesarios para la vida del grupo familiar, lo mismo si se trataba de vaciar el pozo negro de la casa que de conservar de una generación a otra la red de parentescos y amistades de negocios.

Tal es el propósito del dietario de Étienne Benoist de Limoges, quien, en la primera mitad del siglo XV, durante veinte años, fue elaborando la "memoria familiar" (J. Tricart) que consideraba saludable transmitir a sus hijos: repertorio de nacimientos, matrimonios y fallecimientos, registro de contratos que ocupan más de la cuarta parte del libro y legados espirituales, si es que cabe situar bajo esta rúbrica tutelar plegarias y citas de textos sagrados —una selección familiar— y el "testamento político" sin fecha de un homónimo del autor, código de conducta heredado de un antepasado y ya copiado a su vez durante la generación precedente. La materia es esencialmente privada, y los acontecimientos políticos lemosines sólo se evocan en razón de su incidencia sobre la vida familiar, ya que la finalidad del libro se limita a la utilidad para el futuro de los Benoist.

En la masa de las crónicas familiares europeas, publicadas o inéditas, las fuentes florentinas parecen ser las más numerosas y las más ricas: el gusto por lo antiguo durante la época del "humanismo cívico", las rivalidades sangrientas entre los grupos familiares que jalonan la historia política, la raigambre de unos notables raramente tentados por la aventura marítima, que altera las carreras e interrumpe los relatos, tal vez sean éstas algunas de las razones que expliquen semejante densidad de historias de vidas. En este laboratorio en que se afirma la conciencia de sí de un grupo urbano, dos textos entre los más conocidos vienen a ilustrar las dos vertientes de la escritura familiar, una dirigida hacia la experiencia personal y la otra hacia la memoria de largo alcance.

Giovanni Morelli tiene el sentido de la antigüedad de su familia y el gusto por la reconstrucción genealógica, pero sus *Ricordi* proponen sobre todo un modelo educativo (*"ammaestrare i nostri figluogli"*).

Se presenta a sí mismo en tercera persona como el representante de la mesura y el conformismo político; ofrece de sí la imagen de un comerciante ejemplar, cuyo saber ha determinado su éxito: "De talla y robustez medianas (…) no se complacía en lo malo, en particular en nada de lo que pudiera perjudicar a la Comuna (…). Se esforzó siempre por vivir sin molestias, sin oponerse nunca en palabras ni en actos a los gobernantes". Moral del justo medio, de la abstención, incluso del fraude fiscal, que le quita al relato de la vida privada todo su sabor: queda la muerte del hijo, auténtico drama para el padre, y para el linaje, con la que concluyen bruscamente estas memorias utilitarias.

Donato Velluti pertenece a la generación anterior y debe tal vez a su carrera de jurista su sentido de la continuidad y su método histórico. Al volver sobre su vida y su carrera, así como sobre el puesto que ocupa en el organismo viviente que es la familia, habla de sí mismo en primera persona, cuando llega el momento de su aparición en escena: "Tengo la impresión de haber escrito cosas demasiado favorables para mi persona (…), pero no lo he hecho por mi gloria, sino en recuerdo de hechos que tuvieron lugar, y por pensar que sería grato para mis lectores futuros saber el porqué y el cómo".

Al seleccionar los hechos y los pormenores, los relaciona deliberadamente con la compleja realidad que le rodea y el amplio lapso de tiempo en el que se inscribe: evoca la gota de la que sufre desde 1347, ya que ha sido ella lo que le ha impedido ocupar cargos públicos; habla de su matrimonio, por su interés para la continuidad familiar; y pone en relación su carrera con los episodios de la vida política florentina. La "crónica doméstica", que tendía cada vez más a confundirse con un relato de los acontecimientos públicos, se interrumpe en forma tan brutal como los "recuerdos" de Morelli con la desaparición, a los veintidós años, de su hijo Lamberto: alcanzado por una enfermedad que le corroe las partes genitales, el joven fallecido compone una frágil pareja con la mítica robustez del fundador Bonaccorso.

Narrarse

Construidas a partir de los archivos y las representaciones que hacen de la familia la envoltura natural en la que se dilata la acción, las crónicas privadas resultaban tentadoras para el narrador; lo mismo si había experimentado la tentación de mejorar su imagen que si no, era su voz la que iba a resonar, eran sus averiguaciones las que iban a retomar el hilo del tiempo. A partir de los comienzos del siglo XV, la memoria se atreve a conservar las huellas de lo inútil y lo indigno. Algunos autores dan en lo intrascendente y lo picaresco: está a punto de nacer la novela autobiográfica. Sigamos en Florencia en compañía de Bonaccorso Pitti. En el primer tercio del siglo XV escribe una crónica que, al tiempo que reduce al mínimun la raigambre genealógica y pasa en silencio la infancia del autor, se propone narrar ante todo una existencia errante: "Voy a contar ahora mi vida errante por el mundo desde la muerte de mi padre". La libertad del proyecto, su novedad, se apoya en la ruptura inicial del relato personal, tras el prólogo obligado. El joven autor se siente encantado mientras nos cuenta con toda naturalidad una aventura galante, el asesinato de un albañil, o algunos episodios de *vendetta* sobre el fondo de la revuelta de los Ciompi; ni las virtudes morales, ni el honor familiar, ni la fatuidad del suceso están allí para guiar una pluma alerta que deja dilatarse su yo. Con los años y el fin de los viajes, los sucesos comerciales y las responsabilidades públicas empiezan a hacer poco a poco más pesado el discurso; la crónica vuelve a su cauce y sepulta la autobiografía bajo el peso de lo útil y lo conveniente.

En estos claros por donde se muestra la índole íntima puede medirse el camino recorrido desde el parsimonioso registro de noticias personales. Para que se afirme definitivamente la novela de una vida, para que no se desvanezcan las últimas reticencias por poner al descubierto la intimidad, es preciso que triunfe el sentimiento de que el hombre debe a sus propios esfuerzos más que a sus orígenes o a la protección divina. A una historia de la vida privada, percibida en su desarrollo orgánico, concurren poderosamente el orgullo del éxito y el diálogo entre el pasado y el presente narrativo. Pero, a diferencia del examen de conciencia penitencial que

erige un hombre nuevo frente al desorden y lo absurdo del tiempo pasado, la historia de los años jóvenes —la infancia a veces seria, a veces difícil, los años de formación profesional— es la que otorga a la escritura su sinceridad. Basada en un diario, o en documentos de primera mano, establecida en ocasiones desde la perspectiva del curso dramático de los acontecimientos generales, la biografía no ha perdido sus referencias familiares, políticas ni espirituales: lo que hace es reunir todas las corrientes que, desde mediados del siglo XIV, le dan a la voz individual, a la vida personal, a la experiencia, un íntimo valor, prestigio y función social. Del mismo modo que el autorretrato se atreve a afirmar como en un juego de espejos la eternidad de una mirada, el libro en que se condensa un destino individual pregona, a veces en el atardecer de una vida, la energía creadora de la conciencia de sí.

Es esta mirada constructora, en ocasiones severa, las más de las veces reconciliada, la que les da todo su valor a las aventuras singulares escritas a fines del siglo XV y comienzos del XVI, particularmente en el mundo germánico: es bien sabido qué fortuna alcanzó al norte de los Alpes el tema del aprendizaje y de las novelas de formación. Así, Johannes Butzbach, que acabó sus días como prior de Laach en Eifel, en 1505, insiste en su *Libro de las peregrinaciones* sobre la dureza de su niñez desdichada; viviendo con sus recuerdos bajo la mirada de Dios, establece un contrapunto entre las tribulaciones pasadas del niño mártir y del huérfano y el sereno retiro en que aguarda a la muerte: los caminos de la Providencia son inescrutables.

Otro ejemplo es el de Matthäus Schwarz de Augsburgo, que concibe cuando no es aún más que un chiquillo, a la edad en que el joven Durero pinta su primer autorretrato conocido, el proyecto autobiográfico que llevará a cabo quince años más tarde. Habiendo llegado a ser director financiero de la sede central de la casa Fugger a la edad de veinticinco años, traza a la par el relato de su vida privada que titula *El curso del mundo* y un libro de viñetas acuareladas en las que se muestra solo en escena con los atuendos que ha llevado. No cabe imaginar un proyecto más narcisista, ya que este brillante espíritu, confidente de uno de los hombres más poderosos de su tiempo, opta deliberadamente por la apariencia, lo fútil y la complacencia en sí mismo, a pesar de la vida tan rebosante que lleva. Pero es que ha llegado otra época, la de la provocación y el esnobismo, y por consiguiente la mirada que el hombre de éxito lanza sobre su primera infancia, los comentarios enternecidos o mordaces con que acompaña aquellas siluetas condensan toda la fuerza del sentimiento que, tras varias generaciones de escritura autobiográfica, testimonia a su pasado el hombre del Renacimiento.

El individuo en un espejo

La identidad

Un historiador veronés había concebido el proyecto de reunir los retratos dispersos de ciento cincuenta contemporáneos identificables del señor de Verona Cangrande della Scala, correspondientes al siglo XIV. Acosar rostros de piedra y restituirles su identidad, hacer salir personalidades notables de los grupos pictóricos en los que se disuelven, ésa es precisamente, en la tradición de Michelet, la loca ambición de resucitar individuos cuya acción y cuyas pasiones han contribuido, con la muchedumbre de sus contemporáneos, al destino de una sociedad. Personajes públicos, cuya imagen pintada o esculpida atestiguaba el poder o la reputación de que disfrutaron, y que ofrecían a la vista de todos lo que les pertenecía como propio, su rostro y su aspecto.

La representación de la persona no es un uso común a todas las civilizaciones ni a todas las épocas. En Occidente, la renovación del retrato figurado, a partir de mediados del siglo XIV, expresa la progresiva liberación del individuo, recién salido del marco social y religioso donde lo habían confinado la adoración y la munificencia privadas. Nace también sin duda de la práctica laica y pública que, al menos en la Italia central y septentrional, exponía sobre los muros la imagen de los relegados al oprobio de la comunidad. Expresa también el apego a la memoria de aquellos individuos que, al hilo del tiempo, tejieron la historia familiar y de la que daban testimonio en Florencia —¿lejano homenaje a la tradición etrusca?— los retratos de cera perfectamente imitados, expuestos como exvotos en Santa María Annunziata, o conservados en la intimidad de las grandes familias y exhibidos con ocasión de las fiestas y procesiones públicas, como demostración de antigüedad y de poder del clan.

Retratos regios

No puede uno dejar de preguntarse sobre la veracidad de las primeras efigies individuales en la medida en que aparecen cargadas de virtudes demostrativas: no es un azar que el soberbio caballero de Bamberg se haya visto relacionado con la figura ideal del santo rey Luis. Las representaciones figuradas hacen surgir categorías mentales, del mismo modo que las descripciones hacen surgir imágenes y sensaciones; la eficacia de unas y otras fue sabiamente aprovechada por el poder político y por el magisterio espiritual durante siglos en que triunfaba el simbolismo de un mundo ordenado: hieratismo de las actitudes, demostración de los gestos, lenguaje de los escudos y blasones. El encantamiento totémico de las formas y los colores sorprende aún bajo las bóvedas de Westminster. Carlos IV fue el primer soberano del Occidente medieval que sustituyó deliberadamente la perfección de los signos monárquicos por su retrato con parecido y el de los miembros de su familia en la catedral de San Guy de Praga; fue también el primer emperador que redactó por sí mismo su biografía incorporando al relato de sus acciones ciertos acontecimientos privados desprovistos de todo valor ejemplar.

Cuando es obra, no de un pintor ni de un escultor, sino de un escritor, el retrato físico y moral de un individuo pertenece a un género literario heredado de la Antigüedad, transmitido por las *Res gestae* a la mayor gloria del soberano, puesto de moda en los medios urbanos de finales de la Edad Media por las crónicas y las historias familiares, y que establece sutiles lazos entre el mundo de los vivos y los muertos y la eternidad de los héroes de ficción.

Entre los retratos literarios del final de la Edad Media, los de los reyes son de un vivo interés a fin de precisar y datar la preocupación por la verdad física. No se quiere decir con ello que el siglo XV abandonase el simbolismo, ni que los siglos anteriores hubiesen permanecido insensibles al realismo de la descripción, sino que la representación de la figura regia busca una componenda entre dos tendencias, la conveniencia que atiende a la función del monarca y designa al rey por sus rasgos y la evidencia de las virtudes privadas que su presencia física transparenta. Del siglo XII al XVI se incorpora al discurso sobre el rey la irresistible verdad de los detalles, y ello en la medida en que el discurso pierde su función de celebración para adoptar la libertad de tono del cronista o del diplomático en sus despachos secretos.

El emperador Luis el Bávaro, muerto en 1347, fue objeto de cuatro elogios, uno de los cuales se contenta con hacer notar la elegancia del soberano; los otros tres descomponen esta primera impresión mediante una serie de adjetivos que constituyen otros tantos toques sobre la paleta: el rey era alto y esbelto, sólido, bien proporcionado, fornido, muy derecho. Estas precisiones concurren efectivamente a darnos la imagen elegante perteneciente a la tipología del príncipe y que llamaba sin duda la atención de los observadores.

Uno de aquellos cuatro escritores, Albertino Mussato, nos dejó del rey Enrique VII, predecesor de Luis el Bávaro, un retrato físico que insiste en la misma impresión general, debida a la estatura y sobre todo a la armonía de las proporciones: se encuentra en la descripción de los dos soberanos la misma relación mensurable *(commensurata conformitas)*, digna de una estatua, entre las partes del cuerpo, pies y piernas en Enrique VII, y espaldas y cuello en Luis.

Además del aspecto de conjunto, tres de los cuatro autores evocan el sistema piloso del rey: cabellos escasos y tirando a rojizos, un detalle que sería perfectamente verosímil bajo la pluma de Albertino Mussato si no se viese contradicho por los otros autores y no se lo encontrara repetido palabra por palabra en el retrato de Enrique VII ya aludido. La tez, coloreada para uno de ellos, clara y bermeja para el otro, cualquiera diría que tiene que ver con una figura estilística. Algunos detalles del rostro (cejas prominentes, nariz grande) completan la silueta; Albertino Mussato añade para concluir algunos rasgos de carácter: el rey era emprendedor, perseverante, cortés, amable, galante. Concordancia en las observaciones sobre el aspecto general, discordancia en los detalles y prolijidad de los calificativos, todo ello hace dudar de semejante reconstrucción. Sigue en pie la elegancia, es decir, el recuerdo, transmitido por testigos oculares o representaciones figuradas, de una presencia física sintetizada

en una palabra por Heinrich Rebdorf: ¿es que un rey no podría parecerse a la imagen que se tiene de un rey?

Para la escolástica, cada forma visible es una demostración de lo invisible, el orden real se descifra. Hay una armonía que organiza los ritmos de la arquitectura, las proporciones del cuerpo humano, la estructura de la sociedad, cuya expresión suprema es la persona del rey. Investido de una misión divina, el personaje real ha de conformarse en sus ademanes, en su apariencia, en su voz, a la imagen que él mismo se hace de su cargo, y que el pueblo cristiano reconoce. Basta con verlo para saber su rango: Juana de Arco encuentra a Carlos VII en medio de la muchedumbre con la que se ha confundido, en la sala del castillo de Chinon. Está dentro del orden de las cosas que su aspecto sea digno de la función que ejerce: "La majestad irradiaba en su rostro" (*in vultu maiestas*), dice el Poggio del viejo Segismundo cuando entraba en Roma para su coronación. Federico III, cuya anchura de espaldas no podía hacer olvidar su talla reducida *(statura plus quam mediocri)*, se había dedicado desde su niñez a mejorar su apariencia, según Johannes Grünbeck: llevaba siempre ante sí, impresas en el rostro, las huellas de su carácter; todos los observadores se sintieron impresionados por la gravedad y la amable reserva del emperador, del mismo modo que la elegancia de Luis el Bávaro había llamado la atención de sus contemporáneos. Al poner sus defectos naturales (rostro alargado, aspecto achaparrado, talla reducida, timidez) al servicio de la expresión de su majestad, Federico III demostraba que la conciencia de su misión puede conducir al soberano a compensar con su comportamiento lo que no le ha otorgado la gracia. El discurso literario sabe aliar la verdad psicológica con los tópicos al uso y recupera mediante el rodeo del elogio un dato esencial de la vida privada: más que los otros hombres y no menos que ellos, el rey, como persona pública, construye su aspecto.

A propósito del emperador Maximiliano, encontramos bajo la pluma de ciertos autores, como Cuspinian, el humanista vienés, la metáfora escolástica del rey fornido, "cuadrado" *(statura quadrata, figura quadrata)*, construido como una iglesia, donde resplandece la majestad divina. Vitruvio había establecido la analogía entre la perfección del cuerpo humano y la de un edificio. Las relaciones entre la apariencia percibida como una construcción y el sentimiento de lo bello *(forma-formosus)* fueron uno de los temas recurrentes de la reflexión escolástica sobre la creación, y luego de la especulación sobre los números de los geómetras y los artistas del Renacimiento. Aplicada a la persona del príncipe, toda esta simbólica ilumina con su poder de sugestión tanto las cualidades físicas como las espirituales; del mismo modo que el vitral filtra y hace resplandecer la luz divina, la mirada de Maximiliano lanza irresistibles fulgores: Johannes Grünbeck, subyugado por sus ojos centelleantes, de un poder cuasi sideral, evoca el encanto al que sucumben tanto los hombres como las mujeres.

Hay un sorprendente relato de seducción que muestra hasta qué punto el emperador era sensible en los demás a las cualidades físicas con que la naturaleza le

había dotado: el joven conde de Zimmern, gracias a la amistosa complicidad del duque Federico de Sajonia, supo aprovecharse de su apariencia para obtener del rey, en 1497, la restitución de una tierra que había pertenecido a su familia: “Sire Wernher, que sabía lo benévolo y leal que era el príncipe elector, se peinó de la manera más elegante, y, como era un guapo mozo y bien proporcionado de rostro, de cuerpo y de aspecto *(nachden er sonst ain schene und wolgestalte person von angesicht, leib und gestalt),* se dispuso a aguardar con los otros condes y señores la venida del rey; y, después de la cena, cuando hubo concluido la danza de los príncipes, sire Wernher se puso bien a la vista, y no se necesitó más para que el rey se fijara en él en repetidas ocasiones, recibiendo de su apariencia un particular placer *(ab seiner person ain besonders gefallen empfieng),* y preguntara al duque Federico, que había tenido buen cuidado en mantenerse muy cerca del rey, quién era aquel personaje (…)”. No hay nada que se le pueda negar a la belleza.

Por el contrario, algunos soberanos de finales de la Edad Media resultaban desconcertantes por su apariencia vulgar o su físico escasamente atractivo, hasta el punto de que su retrato, renunciando a hacer de los defectos virtud, acumula las observaciones criticas. *A contrario,* el malestar que experimentan cronistas y observadores ante la fealdad tendería a acreditar la veracidad de los retratos elogiosos. Lo que aflige en primer lugar es la estatura reducida: “A pesar de ser de baja estatura” *(Etsi parvus statura),* dice Thomas Ebendorfer de Carlos IV. Después de un encuentro con el soberano, Matteo Villani traza de él un retrato sin complacencia: el rey era de estatura mediana, en particular tratándose de un alemán, casi jorobado, cuello y rostro proyectados hacia adelante; el pelo negro, los pómulos demasiado anchos, los ojos saltones, la cabeza calva. El busto de Praga confirma esta visión realista. Como la magia de la presencia real no actuaba sobre este observador extranjero, nos hallamos ante detalles de comportamiento que rompen con los estereotipos de la majestad soberana: Carlos IV, durante las audiencias públicas, se dedica a alisar con su cuchillo una varilla sin dirigirles la mirada ni una sola vez a los suplicantes. Se percibe la reticencia ante unas actitudes manifiestamente contrarias a los usos convenidos. El rey viste de corto, parece un pordiosero *(formam pauperum exprimebat),* dice su biógrafo, Thomas Ebendorfen, que lo deplora.

En suma, el realismo de la descripción se torna tanto más material cuanto menos logra el autor asediar con palabras la imagen conforme con la majestad real. La acumulación de detalles viene a sustituir a la impresión primera, que es la que transmite por el contrario la escritura sugestiva, compuesta con los atributos del ser. Cada vez que el sentimiento de un acuerdo perfecto *(congruentia)* late bajo la realidad sensible, cada vez que la persona privada encaja sin esfuerzo aparente en el papel de la persona pública, la tonalidad de conjunto del retrato real parece más verdadera que la multiplicación de sus notas: satisface al espíritu, por más que no colme la curiosidad: el realismo, en literatura como en pintura, vendría a ser así la realidad sin espíritu, la yuxtaposición de los detalles sin la idea.

Si existe una evolución en el descubrimiento del individuo durante el otoño de la Edad Media es indudable que tiene mucho que ver con los procedimientos de análisis de lo real, con los útiles y con el vocabulario: la práctica de la disección, el hábito de la confesión frecuente, el uso de la correspondencia privada, la difusión del espejo, la técnica de la pintura al óleo. Pero la multiplicación de los puntos de vista, el virtuosismo en la imitación y la descomposición de los mecanismos del cuerpo no son suficientes para comprender al individuo en su dimensión privada, del mismo modo que los cubitos de vidrio coloreado no bastan para formar un mosaico.

Al margen de la descripción realista de un rostro o de una escena de interior, la gran pintura flamenca del siglo XV resulta fascinante porque se inspira en un pensamiento, en una visión simbólica. Ante la superficie lisa del cuadro, es a la mirada del espectador a la que le corresponde dar con la clave, recomponer al individuo y devolverle su secreto.

Donantes y héroes. Como ha podido verse a través de algunos ejemplos regios, el retrato pintado o esculpido permite, a finales de la Edad Media, multiplicar las confrontaciones de fuentes y verificar la exactitud de las descripciones: por una suerte de instinto, nos inclinaríamos a fiarnos más del pintor que del cronista.

La pintura lleva consigo, no obstante, un elemento de ambigüedad que procede de los convencionalismos sociales y de las intenciones del cliente: si se utiliza el retrato como documento para la historia de la vida privada conviene apresurarse a determinar los límites de la fuente, que fija en público al hombre privado, que eterniza una actitud, y que además envara con frecuencia al notable en cuestión en un atuendo de ceremonia. La Europa de finales de la Edad Media está poblada de retratos, ante todo en las iglesias y las capillas familiares, donde los donantes y sus familias han conquistado un lugar junto a la Virgen y el Niño o al lado de los santos que los representan y los protegen, adquiriendo así aquellos con la frecuentación física de lo sagrado una creciente seguridad: el canciller Rolin no parece sorprendido de encontrar a la Virgen posando en el taller de san Lucas; se limita a arrodillarse como es debido.

Sin embargo, el gusto por lo antiguo estaba haciendo resucitar el retrato cincelado de perfil con todas las variaciones estéticas en cabelleras y tocados, desde Piero della Francesca a Uccello. Retrato aristocrático, que intenta valorar e idealiza con frecuencia los rasgos impasibles del héroe o de la dama. El espíritu con el que se realizaban estos encargos, la decisión adoptada a fin de perennizar rostro y nombre pertenecen a la historia de las formas, a la historia de la moda, incluso, en el caso de los retablos, a la historia social de las representaciones. Una doble evolución que se dibuja durante el siglo XV, lo mismo en los Países Bajos que en Italia y en las ciudades del Imperio, ofrece para el conocimiento de los individuos una materia más amplia.

Un primer movimiento reafirma al cliente en el marco de su actividad profesional: orfebre, cambista, hombre de negocios o geómetra; todos ellos se hacen

representar en su taller o en su oficina, y, por más que siga tratándose de una escenificación, el orgullo del logro personal del cliente y la excitación inventiva del pintor en busca de un nuevo género concurren a la preocupación por el ilusionismo. La semejanza del modelo se destaca sobre un *trompe-l'oeil* familiar, que aporta preciosas informaciones sobre el espacio de trabajo, la decoración cotidiana y los utensilios de apariencia tan veraz. El tema del espacio íntimo en que se despliega silenciosamente el pensamiento del humanista, por sobre los libros y el tintero, se vio tratado en virtud de su propio interés, con san Jerónimo como pretexto, por Carpaccio, por Durero y por tantos otros.

La vida familiar prolonga a veces este hueco abierto a la vida de interior; sustituye en ocasiones a la vida profesional, volviendo a cerrar la puerta de la oficina o de la tienda. Si se estudia el propósito de los burgueses y notables que se hicieron pintar en uno u otro marco se comprobaría sin duda que el orgullo familiar se ha antepuesto al orgullo profesional desde el momento en que la representación plástica de la intimidad placentera basta para atestiguar el éxito social. Salidos de los retablos donde se alineaban por rango de edad y de rodillas, los miembros de la familia componen, con la ayuda del pintor, un círculo apacible en el que la edad, el carácter y las aptitudes personales aportan sus matices a la armonía de buen tono. Al término de la evolución, Konrad Rehlinger de Augsburgo, que presenta a sus ocho hijos vivos y hace aparecer a través de una brecha celestial a los pequeños muertos, le pidió al pintor Bernhard Strigel una escena de interior perfectamente abstracta, que no es otra cosa que la visión de conjunto de un nivel genealógico.

Miradas y secretos. Sucede, sin embargo, que los lazos de afecto que unen a los miembros de la familia constituyen la dominante del cuadro, hasta eliminar toda huella de decoración ambiental. El apoderado de la casa Médicis, Francesco Sassetti, se hace representar por Ghirlandaio sin ninguna afectación social en el atuendo ni en la actitud, solo con su joven hijo Teodoro II: el niño eleva una mirada confiada hacia su padre, que no tiene ojos más que para él. Tan estudiado como puede ser hoy día una toma fotográfica, este retrato ilustra un sentimiento ampliamente compartido; nos sentimos en inmediata connivencia con los dos personajes, porque no hay ningún guiño que venga a provocarnos ni nuestra mirada se siente capaz de interrumpir su diálogo. La impresión de armonía *(congruentia)* no se ve perturbada por el realismo de la nariz venosa y llena de granos que el sentimiento trasciende. La tonalidad franciscana de despojo y de amor ha de ponerse en relación con la serena gravedad del testamento que Sassetti redacta en 1488, dos años antes de su muerte. Fruto de un encargo, conviene subrayarlo, este retrato intimista adquiere el carácter de un manifiesto, por los años en que el banquero florentino era responsable de la situación financiera catastrófica de la casa Médicis.

Mas, un segundo movimiento característico de la pintura europea del siglo XV focalizaba la atención de los retratistas en el rostro frontal o tres cuartos, suprimiendo todo lo pintoresco de la decoración, jugando con los contrastes vivos o el

aterciopelado de los negros y sin dejar subsistir otra cosa que el contrapunto de los signos (escudos heráldicos, divisas) y el mudo lenguaje de algunos objetos (libro, flor o rosario de cuentas). Al nivel del espectador, la mirada: mirada incisiva del retrato de hombre por Memling, en la Academia de Venecia; mirada humilde y dulce del hombre del clavel de Van Eyek; mirada implacable del *condotiero* de Antonello da Messina; mirada casi perdida de Oswolt Krel pintado por Durero. Precisamente cuando se pregona, gracias al *ars moriendi* y a la danza macabra, la destrucción total del cuerpo y la separación definitiva del alma, el retrato individual se aprovecha con virtuosismo de una mutación técnica de la pintura, que, a partir de Van Eyck, le confería a la mirada una profundidad y una transparencia inigualadas: la pintura al óleo y las recetas de reflejos permitían hacer que brillara como en un espejo la pupila (la niña de los ojos) temblor luminoso que habitaba el retrato, como el alma habita el cuerpo. Cuando decía Alberti que la pintura era "una ventana transparente", su definición puede interpretarse como un homenaje que la apariencia rendía a la intimidad. El retrato europeo del siglo XV hace penetrar en un espacio imaginario, que es el espacio interior, y es un espacio vertiginoso, ya que el retrato había nacido de un encuentro entre el pintor y su modelo, y que se hallaba destinado a suscitar tantos encuentros personales como miradas fijadas sobre una imagen que se pareciera al modelo desaparecido.

Este juego de miradas explica la fascinación que sigue ejerciendo aún el doble retrato llamado de los Arnolfini —de éste y su esposa—, tantas veces comentado, y cuyo verdadero tema es tal vez el encuentro entre la realidad que fue y la ficción, que permanece. *Jan Van Eyck fuit hic*: el pintor ha firmado su paso encima del espejo, donde sus personajes que están de pie aparecen de espaldas; ante ellos, o sea en la profundidad del campo que introduce la simetría del espejo, sigue estando siempre Van Eyck, en el lugar que ocupan todos los que contemplan el cuadro.

Las variaciones sobre lo íntimo no siempre entregan su secreto, o bien porque hemos perdido los caminos de acceso al pensamiento simbólico de una sociedad muerta, o bien porque el pintor, sus modelos y sus clientes oscurecieron voluntariamente las referencias y embarullaron las pistas. Tal es el caso de los cuadros de caballete de Giorgione: *La tempestad* o *Los tres filósofos* proponían a la meditación de los aficionados venecianos unos raros placeres cuyas vías han intentado encontrar de nuevo innumerables pesquisas. Multiplicar los símbolos que sólo pueden ponerse en claro por su mutua relación, velar el sentido mediante la insistencia en los detalles, disimular la verdad en los pliegues de la belleza, he aquí otras tantas preocupaciones elitistas de un ambiente de esnobs cultivados.

En un clima propicio al enigma, un retrato no es inocente: dice más diciendo menos, de acuerdo con la retórica de la confesión sin palabras. En los casos más sencillos, algunos objetos bastan para poder olfatear algo, lo mismo si se trata de un misal, de unas iniciales bordadas que de una carta de cambio. ¿Pero cómo ir más allá de "estas pocas cosas irrisorias"? El ser que fue no se resume sin más ni más en una

instantánea así con unos accesorios, y la pintura no representa lo no dicho en menor proporción que la descripción literaria.

En un nivel superior de artificio, la preocupación por las virtudes personales y de distinción da origen a composiciones más sutiles y más excitantes: por ejemplo, el gran retrato de Francesco Maria della Rovere, duque de Urbino, por Carpaccio, fechado en 1510, en el que el héroe, de pie, se destaca sobre un bosque de signos. El espacio organizado como un puzzle heráldico parece surgido con todas sus armas de las reflexiones y las quimeras del caballero adolescente de la dulce mirada.

Espejos. La invención del autorretrato introdujo en la pintura una dimensión suplementaria del misterio del ser. Es incontable el número de pintores que, como los maestros cuando esculpían una clave de bóveda, han experimentado la tentación de dar a conocer su rostro; al principio se deslizaban en medio de los grupos y entre las piadosas muchedumbres que pintaban; Hans Memling, curioso tras un pilar del retablo de sir John Donne; Botticelli, adoptando el ademán altivo de los poderosos florentinos que frecuentaba. Luego, obedientes al imperioso movimiento que desdeñaba por una vez al autor del encargo, los pintores nos han dejado su propio retrato solitario. El poder que un autorretrato ejerce sobre el espectador proviene del hecho de que la relación del pintor consigo mismo incorpora el espejo al campo de la transparencia; el autorretrato bosqueja una novela de sí, con una mirada y algunos signos.

Inaugurando la larga serie de los dobles *(Doppelgänger)* de la historia intelectual germánica, Alberto Durero se representó a sí mismo por lo menos ocho veces; a los catorce años ya se hacía preguntas ante un espejo.

Sus tres autorretratos al óleo constituyen jalones para la historia de la introspección en los confines de la Edad Media y el Renacimiento: tres miradas sobre la intimidad, tres momentos de un itinerario espiritual.

El autorretrato “del cardo”, conservado en el Louvre, data de 1493; se pintó mientras el artista grababa en Basilea el frontispicio de las *Cartas* de san Jerónimo. El joven, acodado sobre la base del cuadro —la “ventana transparente” de Alberti—, tiene en la mano el cardo que ha dado su nombre a la obra. La mirada grave y el fondo neutro concentran la atención sobre esta planta simbólica y los pensamientos que ella suscita y no hay manera de decidirse entre los dos niveles de interpretación que se han propuesto: Alberto Durero está en vísperas de su matrimonio (1494), y el cardo es aquí, por adelantado, el símbolo de la fidelidad conyugal *(Männestreue)*; o bien, puesto que el cardo se llama en griego *dypsakos* (el alterado), el retrato proclama que este joven de veintidós años está sediento de verdad.

La leyenda en estilo *naïf* —¿pie forzado o confidencia espiritual?, “Mis asuntos van como allá arriba las cosas están” *(My sach di gat / als es oben schtat)*— no representa precisamente una gran ayuda para zanjar la cuestión.

En 1498, fecha del segundo autorretrato al óleo, conservado en el museo del Prado, se había franqueado una etapa importante. Durero había descubierto en

Venecia la luz y el color, pero también a Mantegna y el dibujo al estilo antiguo; había inventado el paisaje autónomo y la acuarela de atmósfera; y había conocido el éxito a partir del *Apocalipsis con figuras* que en toda Europa se quitaban de las manos. Sin arrogancia, pero con la seguridad de su valía, el artista lanza un desafío al mundo de artesanos y comerciantes en que se mueve; reivindica soberbiamente un estatus social a la altura de su misión; escribía, desde Venecia, en 1506, a su amigo Willibald Pirckheimer: “Aquí, soy alguien; en mi patria, un parásito” *(Hier bin ich ein her, daheim ein schmarotzer)*: de ahí la elegancia de la pose, la insolente provocación del atuendo y la *veduta* leonardesca, que expresa el acorde entre el secreto personal y el misterio de la naturaleza.

El último retrato llama la atención por la pose rigurosamente frontal, la mano derecha levantada, la atmósfera de fervor místico. Cualquiera que sea su fecha (1500 o 1518), el retrato de Múnich impone la idea de un parecido acentuado con la imagen de Cristo. Lo mismo si se interpreta su intención como un manifiesto de imitación y reforma interior que como una declaración de poder creador del artista, emanación del poder creador de Dios, lo cierto es que la espiritualidad va a iluminar en adelante la vida de Durero: la tonalidad ferviente de su obra habría de quedar atestiguada por sus escritos íntimos y por el testamento público que acompaña la donación a la ciudad de Núremberg de sus *Cuatro Apóstoles*, su última obra monumental.

Franqueza. Lo mismo si se le desmelena que si se entrega él mismo, se diría que el individuo del final de la Edad Media resulta más fácil de aproximación que en los siglos anteriores. Es posible inclusive que se trate de una idea nueva en Europa, si con ello se entiende que determinados grupos de privilegiados de la cultura y del rango social parecen más sensibles que sus antepasados a la fragilidad de la gloria y al valor de su vida personal.

Convirtiendo en virtud lo que era bajo la antigua ley una falta de reserva se atrevieron a exaltar lo que hay de singular en el ser; sobre todo, y con este propósito, dieron con nuevos medios de expresión, gracias a los cuales podemos nosotros ahora tratar de ir a su encuentro. Sobre aquellas sociedades, y esencialmente sobre las sociedades urbanas de finales de la Edad Media, estamos en posesión de una visión construida a partir de las fuentes públicas y de una cantidad creciente de fuentes privadas, que nos proporcionan sobre los individuos instantáneas que los fijan tal como se vieron a sí mismos o se dejaron ver por sus contemporáneos.

Sólo que una serie de instantáneas no constituye un film, que sería lo único capaz de restituir la densidad y el dinamismo de la vida privada. Pero correríamos un grave riesgo de no alcanzar más que la evidencia de los cuerpos y la permanencia de los sentimientos si nos quedáramos insensibles a la voz y al encuadre: la simulación se reduciría a ser un inventario de cosas muertas.

No es el amor conyugal lo que tiene que sorprendernos, sino la invención del retrato doble de los cónyuges, representados en el anverso con la gracia de sus atractivos, y en el reverso con el pútrido horror de la muerte. Por lo que hace al

realismo de las descripciones físicas, no puede por menos de sorprendernos desde dos puntos de vista: cuando aparece, con la audacia de la imitación clínica, sin ninguna connotación moral; y cuando expresa, mediante el análisis o la confidencia, un nivel de conocimientos médicos o una intima relación del hombre con su cuerpo. Desde este punto de vista, uno de los últimos retratos que Durero dibujó ante su espejo nos deja la imagen inquietante y sin pudor de un cuerpo usado. En la confidencia íntima, que justifica la enfermedad, se ha dado un nuevo paso. Pero antes de detenernos en semejante franqueza veamos cómo nos informan sobre la apariencia el bien parecer y el gusto.

La apariencia vestida

Una de las novelas cortas de Sercambi pone en escena a un peletero de Lucca que, habiendo ido a un baño público y una vez despojado de sus vestiduras, se sintió súbitamente presa del pánico ante la idea de perder su identidad en medio de la multitud anónima de los cuerpos. Coloca entonces sobre su hombro derecho una cruz de paja y se aferra a este signo como a un salvavidas; pero la cruz se desprende y se desliza sobre su vecino que se apodera de ella: “Ahora yo soy tú; ¡desaparece; estás muerto!”, y el peletero, decididamente extraviado, se persuade de su propio fallecimiento.

Vestido y sociedad

El humor negro es de todos los tiempos, como es el hombre sin cualidades, que la lógica del verbo puede bastarse para matar. Pero la fábula toscana tiene sobre todo la virtud de poner de relieve la fragilidad de las definiciones profesionales y el orgullo social sobre un terreno y en un medio en el que el éxito individual se exaltaba por todos los medios. La identidad se pierde con el vestido, porque el hombre social tiene que estarlo.

Además, no deja de tener su malicia que se evoque al peletero desnudo, en primer lugar porque llevar pieles es uno de los elementos discriminatorios de la representación social, y luego porque el desnudo, en una sociedad de orden, define al enajenado o al excluido bajo la mirada de las gentes vestidas, y finalmente porque la desnudez confina con la dimensión natural del hombre salvaje, que frecuenta los sueños y las florestas del deseo. En el horizonte de la fábula se deja vislumbrar la subversión: fragilidad de una sociedad que sólo se tiene en pie por el *consensus* que expresa la apariencia de los individuos, escándalo que provoca fray Genièvе, uno de los primeros discípulos de Francisco de Asís, el hijo del mercader de tejidos, al presentarse desnudo en la plaza mayor de Viterbo.

Las sociedades de finales de la Edad Media se mantuvieron fieles al esquema trifuncional, pero lo hicieron más complejo y menos legible. Entre los trabajadores y los poderosos, el impulso económico urbano hizo multiplicarse los estatus sociales; los más ricos entre los productores están en situación de poder tomar a su servicio la espada que los defiende y se sienten más próximos al poder de decisión que a las labores que avasallan. Ahora bien, la ambición de triunfar, la ascensión social desdibujan las divisiones netas y, de una sociedad a otra, los diferentes estatutos sociales no logran establecer jerarquías homogéneas: las Artes juegan en Florencia, durante el siglo XIV, un papel determinante en la definición del cuerpo político y social; en cambio, no juegan ninguno en Venecia. Así, la imagen que las sociedades urbanas se hacen de sí mismas refleja los particularismos de su historia; los grupos en el poder aprecian y canalizan la fluidez indispensable, en un sitio o en otro, al "bien común", pero, a finales del siglo XIV, la codificación tiende a fijar definitivamente los contornos de las clases dominantes en la mayoría de las ciudades de Europa con autogobierno.

El vestido es una de las señales esenciales de la conveniencia social, hasta el punto de que la costumbre de las asambleas y las procesiones le asigna a cada parte del pueblo su papel y su lugar, identificable por la forma y el color. El vestido es, por consiguiente, el envite de un sordo conflicto entre el orden político y el movimiento económico; es objeto de una reglamentación que, en nombre del "bien común", tiende a refrenar todas las manifestaciones de la arrogancia de los particulares; son incontables las ciudades que promulgaron leyes suntuarias y fueron haciendo aumentar su rigor, durante los siglos XIV y XV, a medida que la prosperidad de las gentes de oficio y el lujo de los potentados hacían subir sus gastos. Cuando se mantiene en su sitio, en el rango que le ha asignado la Providencia, cada individuo participa de la armonía del cuerpo social, lo mismo si es un poderoso que si es un miserable: teoría de un orden intangible bajo la mirada divina y cuya expresión es la manera de vestirse. Eso mismo es lo que se deduce del volumen con los grabados de los distintos atuendos correspondientes a las profesiones publicado por Jost Ammamm en Augsburgo, a mediados del siglo XVI, sociología pintoresca basada en la apariencia vestimentaria.

Desde generaciones y generaciones, se reconocía al comerciante por su aspecto, al senador veneciano por el color negro que ostentaba, al judío por su estrella, y a la muchacha de mala vida por el amarillo de su falda: un proceso veneciano de finales del siglo XIV evoca a la pobre secuestrada en un tugurio y socorrida gracias a los alaridos que lanza cuando comprende, por los vestidos que le ponen, la suerte y el estatus que se le depara.

En el caso de las rameras, como en el de los reyes, el estereotipo de la función social impone un filtro que convierte la apariencia en signo, aunque con variaciones. Asimismo, el problema que la representación del vestido le plantea al historiador está en saber si la vida privada no era siempre precisamente la cara oculta de las

apariencias. Del hombre público nos consta que en un momento u otro se despoja de su atuendo oficial, mientras que la vida privada es su lado cotidiano, que no se alcanza a atisbar salvo por azar, al otro lado de la puerta de la historia. En cuanto al hombre sin importancia, ¿es que no tiene más que una vida privada? ¿En qué medida puede su atuendo ayudarnos a imaginárnosla, puesto que al margen de los días festivos, en que se da tono, descansa o danza, lleva a la vista de todo el mundo una vestimenta práctica con la que trabaja? El trabajo al aire libre es muy poco compatible con la intimidad, y cuando el campesino se acuesta en su lecho, está lo mismo que el burgués, desnudo del todo.

Elementos de convicción

Hay por fortuna otro procedimiento de aproximación a la manera de vestir que, dando de lado a la representación que una sociedad ofrece de sí misma, se va derecho a las piezas o elementos de convicción: los guardarropas, identificados en todos sus detalles, tal como nos los revelan los inventarios notariales o las cuentas. Y no tanto los guardarropas de los príncipes, en los que puede resultar difícil distinguir entre lo de aparato y lo cotidiano privado: las prendas más comunes desaparecieron sin duda de ellos y la distinción entre unas y otras no tiene tanto que ver con la calidad de los tejidos como con la presencia o ausencia de las mangas bordadas, de las tocas adornadas con perlas, de los tocados complicados, de las capas de ceremonia; sino los guardarropas burgueses y campesinos, que equilibran la documentación, que amplían lo que las observaciones extraídas de la pintura y de los textos narrativos pueden tener de restringido. Todos esos despojos alineados ante el notario y descritos con unas cuantas palabras están más o menos usados (“un par de calzas viejas, dos capirotes, uno de ellos viejo”), y un golpe de vista estimativo distingue rápidamente las piezas del inventario que aún pueden hacer honor o ilusionar. Las contabilidades privadas añaden los precios a las descripciones, y permiten calcular lo que corresponde al tejido, a los adornos, a la hechura, así como evaluar el ciclo de renovación de un guardarropa o la proporción de los gastos de ropa en un presupuesto familiar.

Cuando de lo que se trata es de razonar sobre poblaciones que han destacado las diferencias sexuales o han adornado sus cuerpos más que cubrirlos, el análisis etnológico le enseña al historiador que la comodidad funcional del atuendo no era necesariamente su primera cualidad. Sin embargo, los guardarropas de los pobres, que son los que exponen con mayor impudor su vida privada ante el registro del notario durante los siglos XIV y XV, le conceden necesariamente toda su importancia, cuando se componen de dos o tres piezas, a la protección contra la lluvia o el frío: sombrero y pelliza hacen entonces su oficio.

Indumentaria campesina. En lo indispensable, en lo que no es temporal sino estructural, los inventarios llevados a cabo después de la muerte ofrecen, a través de

Europa, una imagen monótona. Los inventarios pueblerinos de Borgoña, durante la segunda mitad del siglo XIV, tal como han sido estudiados por F. Piponnier, revelan la presencia de una trilogía de base constituida por una saya, una pelliza y un sombrero. Cuando falta alguna de estas prendas, en muchas ocasiones se debe a que sirvió para pagar los gastos del entierro. La distinción entre indumentaria masculina y femenina se esfuma: el vestido *(robe)* designa, o bien el equivalente de la saya, o bien un sobretodo, o bien el conjunto de las prendas, del mismo modo que en Toscana, por la misma época, el "vestir" femenino se compone de dos túnicas superpuestas y de un manto. La pelliza es una prenda de piel vuelta o una especie de chaleco forrado de conejo y, para los más ricos, de gato. El sombrero de tela y, para los hombres, las calzas completan la silueta campesina. No nos olvidemos de la ropa interior, camisas de lienzo, calzones de dos perneras para los hombres, y añadamos los toques de color que distinguen más netamente a los sexos: hombres y mujeres van vestidos de bayeta, un tejido mediocre pero muy cálido, que los hombres llevan las más de las veces en su color crudo, beige, mientras que las mujeres lo llevan teñido de azul; los sombreros masculinos son comúnmente azules, los de las mujeres a veces rojos, azules o blancos. En aquella sociedad rural, la prosperidad se adivina, aun cuando sea de mala ley, por el número de las prendas de vestir (una fémina de costumbres "irregulares" tiene cinco bonetes en su guardarropa) y por ciertos elementos de decoración, aportados por los vendedores ambulantes en su cuévano, y descubiertos por las pesquisas arqueológicas, en Rougiers, en Dracy, en Brandes o en Oisans: hebillas de cinturón y herretes de plata, aplicaciones metálicas para las bolsas o botones para los sombreros. Las alhajas son raras, fuera de algunos anillos; los guantes causan sensación: un mozo campesino se sirve de ellos como cebo para hacer la corte, en uno de los *fabliaux*.

La alta burguesía. Al final de la Edad Media se descubriría también una sobriedad vestimentaria análoga en los ambientes más modestos de las ciudades de Europa. Pero, hasta el presente, han sido los hábitos indumentarios de la alta burguesía los que han sido objeto de los estudios más sistemáticos y más afinados, lo mismo con vistas al análisis de la difusión de los tejidos fabricados en todas las plazas de Europa que para la verificación de la eficacia de la legislación suntuaria. Por ejemplo, en 1401, las mujeres de la burguesía de Bolonia tuvieron dos días para presentar a la apreciación de una comisión las ropas que tenían y que corrían el riesgo de caer bajo el peso de una ley sobre el lujo en el vestir; 210 prendas fueron confiscadas, y su descripción es una útil contribución a la historia privada del vestido en la medida en que permite conocer lo que, en el vestuario femenino burgués, se consideraba excesivo en relación con las normas del presupuesto familiar: lo que en particular dejó de admitirse fue la extraordinaria variedad del ornato. Estaban las estrellas de plata, las franjas y cordoncillos de oro trenzado, los bordados de rayos, de hojas, de animales, las guarniciones de pieles en el cuello o en las embocaduras de las mangas, los colores vivos que suponían el empleo de la cochinilla o del quermes, y

eso sin hablar de las perlas o las pedrerías en los recamados. Efectivamente, cuando es posible calcular por separado el coste del tejido, de la hechura y de los adornos en el precio de un vestido, se averigua que en Florencia, en 1363, cuando Simone Peruzzi ofrecía a su mujer un corpiño audaz, los precios de tejido y hechura no representaban más de un 30% de la suma total, mientras que los botones de plata, los bordados de oro y el galón de oro representaban en conjunto el equivalente de 140 días de salario de un albañil. Escándalo comparable, si se lo pone en relación con las mismas normas, al de los gastos del aderezo de una prometida de la familia Strozzi, en 1447, equivalentes a 500 días de trabajo de un obrero cualificado: la guirnalda, con ochocientos ojos de cola de pavo real, con granos de oro "oscilantes", con perlas, con flores esmaltadas y hojas doradas a la veneciana, valía por sí sola 212 libras, o sea, un tercio del total. Sólo que Peruzzi o Strozzi, en sus gloriosos tiempos, escapaban a las restricciones. ¿Y qué representaba el guardarropa de una dama Spinelli, Gherardini de soltera, en 1380, o sea, 500 florines, valor de una veintena de prendas inventariadas, en comparación con los 50 000 florines que dejaba al morir su esposo, lo que equivalía al salario acumulado de ocho a diez años de trabajo de un albañil?

Economía y presupuesto de gastos suntuarios. Estas pocas cifras ponen de relieve la dimensión económica de un hecho social; establecen la distancia exacta entre el planeta de los ricos, que conocemos un poco, y el de los humildes, difícil de distinguir en la sombra; la vida cotidiana no tiene el mismo sentido para los unos que para los otros, ni el vestido, concebido en un caso como una obra de arte o reducido en el otro a su función de uso. La historia del hábito indumentario debe inscribirse por otra parte en una visión dinámica de la sociedad y, para no salir de Florencia, es evidente que una mujer de la burguesía contemporánea de Dante no sentía la tentación de gastar en su apariencia tanto como iba a gastar su nieta: sin evocar siquiera los cambios culturales y mentales, el mercado florentino no ofrecía antes de 1300 la diversidad de tejidos y tentaciones que ofrecería a comienzos del siglo XV.

Los extractos de una cuenta de tutela florentina del último tercio del siglo XIII ponen en evidencia el uso de tejido barato para las ropas de la madre de familia y de tejido de mejor calidad para la vestimenta de los chicos —stanford cálido y apretado para el invierno, sarga bermeja de Caen para el verano—, y sobre todo la renovación moderada del guardarropa: en cuatro años, la señora se permitió tres piezas nuevas, o sea menos de dos *vestire* completos.

Este sentido de la economía familiar encontraría su expresión en los consejos del *Ménagier de Paris* o en las cuentas privadas de muchos burgueses venecianos, franconianos o hanseáticos de los siglos XIV y XV. A la economía familiar —el nivel más bajo de los gastos necesarios— vienen excepcionalmente a superponerse ciertos desembolsos de ostentación, por ejemplo, los impuestos en cada generación por los matrimonios: ceremonias, regalos, constituciones de dote son la ocasión de gastos en telas, adornos y alhajas. Lucas Rem de Augsburgo recapituló con todo cuidado en su

Tagebuch, en una sección especial, el precio del paño negro de Lindau, del terciopelo oscuro y del raso gris comprados para su ropa de matrimonio, así como el valor de los rubíes, del diamante y del zafiro que ofreció a su mujer, junto con el total de los gastos de recepción.

Gastos infrecuentes, en relación con el curso ininterrumpido de los gastos cotidianos o de los de equipo que supone, por ejemplo, el envío de un hijo al colegio o como aprendiz a una ciudad lejana, Praga o Venecia: paño bueno y sólido, calzado confortable. Nada se gasta más deprisa que los zapatos, y los gastos de medias suelas, en el presupuesto familiar de Anton Tucher de Núremberg, en los primeros años del siglo XVI, escanden el paso de los trimestres con las necesidades de los hijos que crecen y gastan. El encargo de un traje nuevo para el escolar de diez años es un acontecimiento en la vida privada, y hay recuerdos duraderos vinculados a la impaciencia del chaval de diez años, cuya indumentaria, demasiado larga o demasiado corta, se ha pasado de moda. Cuando vuelve sobre su pasado, Hans von Weinsberg de Colonia evoca la silueta del hombrecito que abandonaba, en 1531, el domicilio paterno para ir de pensión con los frailes, en Emmerich: “Mi padre me hizo hacer una bata de paño color panza de burro, con muchos pliegues, unos calzones blancos, unas botas, y me encasquetaron un sombrero negro. Éste fue mi atuendo corriente, durante todo el tiempo que estuve en Emmerich, y por cierto que unas ropas mejores no hubiesen servido de nada, porque allí los escolares no se sentaban en bancos, sino sobre el enlosado. Tenía además algunas prendas viejas, ligeras, de verano, pero que se me quedaron pequeñas”. No cabe expresar con mayor claridad la selección de vestidos prácticos y duraderos así como la aprobación del hombre maduro a la decisión paterna, aun cuando ésta rebajara las ganas de aparentar del adolescente: lamentación de que lo nuevo fuese precisamente gris; una queja razonable. La función primordial del vestido corriente es que abrigue. La historia privada del vestido está hecha de estas banalidades, de los precios calculados al céntimo, de los suspiros de satisfacción o de lamento. Más allá comienza la historia del vestido público: lujo, moda, capricho, lo superfluo.

Vestido y comportamiento

Suntuoso o simplemente cómodo, el atuendo se halla estrechamente ligado a lo íntimo: uno se convence de ello con sólo ver el lugar que ocupa en los diarios de gastos, lo mismo que en las imágenes de sí mismo que suscita en el final de la Edad Media. Y si hay que volver ahora a las conveniencias y a los signos, esto se debe a que no se ha agotado su sentido al evocar los niveles sociales de la apariencia. El vestido es siempre más que la materia de que está hecho y sus adornos, se extiende al comportamiento, determina este último tanto como lo valora: señala las etapas de la vida, contribuye a la construcción de la personalidad y afina el contraste entre los sexos.

Ostentación y urgencia. Al final de la Edad Media, los hombres y las mujeres de las clases trabajadoras conservan, como ya se ha visto, una forma de vestir de base indiferenciada, y, al otro extremo, las formas públicas del aparato oficial dan a la silueta inmóvil de los poderosos el mismo manto de pesados pliegues forrado de pieles preciosas. Entre ambos, el dinamismo de la moda juega con las calidades de las telas y el corte para afirmar, en una evolución paralela, la separación de los sexos. Movilidad económica y aislamiento de castas y círculos privilegiados contribuyen a la aceleración, tanto en la corte como en la ciudad, de los ciclos de una moda más breve y más tiránica, que estiliza las formas hasta lo inverosímil, descubre o subraya mediante el relleno la estructura del cuerpo, alía lo combado y lo moldeado con lo plisado, lo hinchado, lo flotante y lo acuchillado. Una moda nerviosa, violenta, sofisticada, que exalta los escotes y las delanteras, exponiéndolas o sugiriéndolas. Renunciando al aspecto de un clérigo, el joven león hace notar sus músculos y sus articulaciones a fin de asemejarse a san Jorge o a los camaradas del rey Arturo. Es muy posible que la evolución de la armadura, al descomponer las formas por placas y empalmes, contribuyera a subrayar la arquitectura del cuerpo masculino y que el metal diera forma, hasta en los refinamientos de la extravagancia, a la simulación guerrera, altanera y caprichosa de la apariencia. A partir de mediados del siglo XV, el grabado difunde por Europa el modelo del mozalbete enamorado que hace de la conquista de una dama una empresa tan provocadora como un paseo militar.

Frente a esos rubitos arrogantes y seguros de sus encantos, cuya imagen nos ha conservado el retrato, desde Pisanello hasta Durero, la muchacha de la buena sociedad guarda una actitud mesurada. Su silueta, por tanto tiempo grácil, puede ensancharse al final de la Edad Media, pero la moda femenina, que sigue de lejos la evolución del atuendo masculino, se limita a destacar el talle, a escotar más o menos ampliamente los hombros, a velar o a descubrir la cabellera y el nacimiento de los senos; toca, tocado cónico *(hennin)*, pañuelos o blonda, interponen entre lo público y lo íntimo delicadas y capciosas defensas. La seducción que inspira, la conquista a la que se abandona, no deben hacerle abandonar demasiado pronto el aspecto discreto que recomienda a finales del siglo XIV el caballero de La Tour Landry en su tratado de educación de las jóvenes.

El viaje hace en ocasiones descubrir en casa ajena lo que no se ha sabido ver en la propia. Petrarca describe en Colonia, en 1333, la simplicidad, el frescor perturbador de un cortejo de mujeres que llevan a cabo a la orilla del Rin un rito incomprensible: “¡Qué apariencia”, le escribe desde Lyon a su amigo, el cardenal Giovanni Colonna, “qué aspecto! *(‘Que forma! quis habitus!’)* La cabeza ceñida de yerbas olorosas, las mangas recogidas por encima del codo, sumergían en la corriente sus blancas manos y sus brazos, mientras murmuraban en su lengua una dulce cantilena (…)”. Sorprendente sentimiento de armonía, “tan lejos de la civilización”, es decir, lejos de las imágenes refinadas y perversas que difunde una sociedad mediterránea más ágil y más libre. Pero a las jóvenes florentinas se las educaba en el mismo apego al pudor y

a la dignidad que a sus contemporáneas de Francia o de las tierras del Imperio, si ha de juzgarse por el tono de las correspondencias privadas o por los temas de las homilías de san Antonio, arzobispo de Florencia a mediados del siglo XV. El sentimiento de conveniencia que rige el vestido y el comportamiento de las muchachas o de las mujeres casadas se expresa en toda Europa en términos análogos.

El sexo y la edad. Si las leyes suntuarias apuntan sobre todo a reprimir los excesos de la ostentación femenina, es en primer lugar en razón de una muy antigua misoginia del legislador medieval; y luego en función de una simbólica del poder masculino y de una concepción patrimonial de las relaciones entre los sexos. Una vez madura para el matrimonio —en tales términos describe precisamente el Poggio a las jóvenes bellezas suizas que contempla en 1416 cerca de Zúrich: *“Puellae iam maturae viro (…) in dearum habitum ac formam”*—, la muchacha se ha convertido en un capital ostensible, que la diferencia de edad entre los futuros esposos le promete a un hombre instalado, incluso a un vejestorio. Los reglamentos sobre el lujo o el monto de las dotes apuntan, entre otros fines, a frenar la concurrencia matrimonial, que hace que se suban las puestas.

En cambio, no hay ningún riesgo de ver al burgués casado, que comienza a llevar su diario, perpetuar en su porte las provocaciones que podía permitirse antes de establecerse: al enterrar su vida de muchacho, corre un tupido velo sobre las locuras de su juventud desaparecida y no tolerará que su joven esposa se emperifolle o se ponga en evidencia en su mundo privado. Las pedrerías de la dote, las formas que se ocultan con todo escrúpulo, las armonías de colores más discretos, y ya tenemos al “comerciante perfecto” y su familia, según Francesco Sasseti: rostro jovial pero con la estampación de la gravedad, porte de buen tono, movimientos y ademanes estudiados. Aun cuando sea más joven, el “perfecto cortesano”, que anuncia al *honnête homme* del siglo XVII, ha de componer sus maneras, ente las que juega su papel la indumentaria. Introducido en escena por Baldassare Castiglione, que resucita los diálogos mantenidos en el entorno de Lorenzo el Magnífico, el hombre de gusto es el que combina con el buen parecer una elegancia bien calculada. Como discriminador social, el vestido ayuda también al individuo a construir su apariencia de acuerdo con las edades de la vida: la moda tiene su momento en la juventud, periodo resplandeciente entre el gris de la niñez y los colores apagados de la madurez y la vejez.

Efectivamente, durante los años de juventud y formación es cuando el vestido permite expresar sentimientos personales. No fue privilegio exclusivo del final de la Edad Media poder dar a entender mediante detalles codificados en la apariencia, gustos, intenciones y deseos; seguir la moda es algo que consiste, en todos los tiempos, en plegarse a lo que está en boga y domina mientras uno se esfuerza por distinguirse de los demás. Pero, en las postrimerías de la Edad Media, son varias las corrientes que contribuyen a fortalecer la voluntad individual de distinción: el poder organizador del Estado que convierte en súbditos a los hombres libres, el

endurecimiento progresivo de las instituciones que impone la pertenencia a determinados círculos, o el favor persistente de las novelas de caballería, que hace del rey Arturo y sus pares otros tantos modelos para las testas coronadas, desde Carlos VI hasta Carlos VIII. La invención de sí mismo, que los jóvenes de buena cuna llevan a cabo, pasa por el aprendizaje del ceremonial y los símbolos: durante el reinado de Carlos IV la moda personal, nacida en la corte de Francia, sirve de asombroso contrapunto al reforzamiento de la etiqueta.

Signos y códigos. Las armas, las divisas y las libreas inscriben su activa presencia en el amplio grupo de camaradas y amigos como signos distintivos, como signos de reconocimiento de los orígenes militares y de las virtudes familiares y políticas. Las pesquisas genealógicas de los notables toscanos se basaron con frecuencia en estos indicios, y el memorial del caballero Georg von Ehingen, noble franconiano de mediados del siglo XV, describe la paciente reconstrucción del patrimonio familiar vinculado a cruces, escudos de armas y blasones esparcidos entre el Main y el Danubio. Los signos se multiplican en el otoño de la Edad Media y regimentan la sociedad: eso representan los “clubs” o *Stuben* de los notables renanos, hanseáticos o sajones; o las compañías de jóvenes patricios, como la *Calza* veneciana, que Carpaccio representa con su vestimenta distintiva; o el extraordinario desarrollo de cofradías, cuyas procesiones despliegan sus largas filas de cogullas y cirios de diferentes colores. Incluso los juegos públicos como el *Schembartlaufen* de Núremberg o el *Palio* sienés, dan lugar a imágenes de multitudes organizadas de acuerdo con figuras heráldicas que proyectan en el espacio y hacen evolucionar determinadas representaciones codificadas. Las órdenes de caballería laicas, que se crean por toda Europa a partir del segundo cuarto del siglo XIV, designan públicamente a quienes, mediante una cruz, un cordón o una capa, se reconocen sometidos en conjunto a una disciplina libremente consentida en virtud de un voto privado.

También se extiende la costumbre de distribuciones anuales por los príncipes de prendas de vestir uniformes, que atestiguan la liberalidad de los grandes y congregan bajo la misma insignia y los mismos colores a todos aquellos que apelan a su poder. Se han conservado los libros de trajes de las casas de Sajonia y Baviera, de finales del siglo XV y comienzos del XVI: los duques se complacían en hacer desfilar aquellas tropas de servidores marcados con su sello, al tiempo que adornaban periódicamente sus libreas con nuevos detalles que las ponían al gusto del día. Dentro de esta tradición imperial, el ejemplo burgués, en pleno Renacimiento, fue la distribución por la casa Fugger a todo su personal de trajes de ceremonia para la celebración uniformada del matrimonio —en rojo— y del fallecimiento —en negro— de los jefes de la firma.

El aprendizaje de la apariencia. En relación con estos sistemas codificados, la libertad de elección indumentaria supone un aprendizaje que evita las equivocaciones y hace perceptibles las alusiones.

Dos de los textos literarios franceses de mediados del siglo XV en los que el aprendizaje de la apariencia es un elemento esencial de la formación son obra de hombres de acción, acostumbrados a la estrategia de los signos: *Le Jouvencel* (El mozalbete), de Jean de Bueil y *Jehan de Saintré*, de Antoine de La Sale. Este último introduce en escena a un muchacho de trece años al que una noble dama ayuda a inventar su propio sistema de reconocimiento; en el clima de cortesía y educación amorosa que define esta novela, el joven construye laboriosamente la expresión pública de sus sentimientos íntimos. Interrogado por la dama sobre sus paramentos, Saintré describe el escudo de armas que se está forjando: “Hay uno de damasco negro, cuya obra está toda entretejida de hilo de plata, y el campo todo lleno de penachos de plumas de avestruz verdes, violetas y grises en tonos vivos, orlado de penachos blancos de avestruz, moteados de penachos negros así como armiños (…)”.

Pero la invención no puede ser una creación total, sobre un telón de fondo tan plagado de signos. Supone la adquisición de un vocabulario y de una gramática. Nos encontramos con monogramas, con divisas bordadas —la de Carlos de Orleans, la de Margarita de Borgoña o las de personajes de segunda fila, que valdría la pena reunir para estudiar sus referencias—, con emblemas heráldicos basados en la fauna y la flora, o que inventan especies desconocidas, así como con todo el lenguaje del color, en el que se fundamentan una tradición de simbolismo místico y culto y el fondo común de representaciones moralizadas: cuando Carlos VII participa en una justa como caballero verde, la corte comprende la alusión caballeresca: los florentinos no ignoran que “vestido rojo” designa al hombre rico desde comienzos del siglo XIII; Matthäus Schwarz, cuando se pone una corona de rosas sobre sus cabellos grises, piensa tal vez en el sombrero de flores de Lancelot; y Ana de Bretaña pronuncia una proclama política cuando lleva luto por Carlos VIII de negro, como en Bretaña, y no de blanco, como en el reino. En suma, todos los compromisos del individuo a través de la apariencia son susceptibles de glosas; unos pertenecen ya al dominio público y emiten mensajes perfectamente claros, otros introducen una parte de libertad en el campo de las obligaciones; y otros, en fin, no expresan sino compromisos privados, comprensibles para uno solo o para unos pocos elegidos: secreto provocador, acertijo, adivinanza, desde las penas de amor de un corazón vulnerado hasta la apuesta entre amigos. Matthäus Schwarz, en su *Trachtenbuch*, se representa ataviado con el mismo atuendo que los camaradas de juventud, haciendo acto de presencia en un baile con un reloj de arena fijado a su pantorrilla: nunca podremos ya averiguar nada sobre el lenguaje de una velada.

La moda, la edad y la memoria. Cargado con todas las implicaciones culturales, económicas y sociales que se acaban de evocar, el vestido sirve también de referencia biológica al individuo que rememora su pasado. Numerosos autores de finales de la Edad Media y comienzos de los tiempos modernos asocian la memoria de su apariencia personal con acontecimientos de la vida privada o pública; revelaciones llenas a veces de verdad psicológica, cuando el hombre maduro vuelve por

distracción o con emoción sobre la silueta ingrata de su adolescencia, envarada en una vestimenta demasiado larga: tal es el caso del joven conde de Zimmern, que nos cuenta su disgusto al ver el poco caso que sus padres hacían de la moda y su tentativa por conseguir que el sastre impusiera el traje corto que él anhelaba secretamente. Sentimiento del tiempo que pasa, asociado a los comentarios poco amables sobre la vestimenta de los jóvenes, por ejemplo, en la crónica de Limbourg, entre 1360 y 1370, o en la crónica doméstica de Konrad Pellikan de Ruffach, en la que el autor se acuerda de la mala impresión que dejaba por su exageración la moda traída por los lansquenetes alrededor de 1480.

El documento más novedoso sobre la manera de vestir a finales de la Edad Media y durante la época del Renacimiento es sin duda alguna el *Trachtenbuch* de Matthäus Schwarz, especie de autobiografía de la que ya se ha hablado: una historia mediante viñetas comentadas de sus propios hábitos vestimentarios; no de los públicos, que son, según él, atuendos de Carnaval, sino de los diseñados y ejecutados según sus instrucciones por su sastre para diversas ocasiones de su vida privada, tales como aniversarios, matrimonios y fiestas. Este proyecto adquiere toda su consistencia por dos razones: de una parte, por la intención manifiesta de comparar la evolución de la moda actual con las vestimentas de generaciones pasadas, de suerte que Matthäus Schwarz es sin duda el primer historiador del vestido, atento a los cambios y a los ciclos; y de otra, por el doble propósito de transformar en crónica de la vida privada lo que no era más que un catálogo de prendas de lujo, y remontar el curso del tiempo hasta los primeros recuerdos perceptibles, “como en medio de una nebulosa” a la edad de cuatro años, y luego, más atrás aún, alcanzar la verdad de los comienzos, en los pañales, “el primer vestido” de este mundo, y el vientre materno “donde me hallaba escondido”. Como indicador del tiempo privado, la vestimenta de los inicios se corresponde con el atuendo doméstico del anciano, debilitado por un infarto (“la mano de Dios”) y que deambula por su casa a pasitos, embutido en una hopalanda negruzca, con su cachaba y su bonete.

Llegados a este grado de resonancia intimista, ya no falta más que el cuerpo desnudo, el mismo que aproxima, en la confusión de todas las clases sociales, al enfermo en su lecho, al comerciante solícito, al pordiosero que tirita de frío y al príncipe vestido de seda. En virtud de una pirueta que no carece de profundidad, Matthäus Schwarz propone, en medio de su libro, su propio cuerpo bajo sus dos aspectos, “con la gordura que había adquirido”, dice de sí mismo con humor.

El cuerpo desnudo

La desnudez

Protección u ornato, el vestido es la última envoltura de la vida social antes de los puros misterios del cuerpo. Volvamos por un instante al maestro peletero de Lucca puesto en escena por Sercambi y a su temor de perder en el baño su identidad al mismo tiempo que se despojaba de sus hábitos: siglos de vigilancia cristiana y de prohibiciones moralizantes le impiden reconocerse en su cuerpo opaco.

La desnudez es el signo de una regresión con respecto al orden colectivo, de una ruptura con los círculos de la sociabilidad medieval; hasta en los tímpanos de las catedrales, elegidos y precitos aparecen todavía vestidos. La desnudez femenina es la lujuria malsana y pelirroja, tal como la ve Pisanello; es también la exhibición forzosa de las prisioneras cautivas entre las que un emperador de novela escoge una mujer, o son escenas de violencia al resplandor de las antorchas. En cuanto a la desnudez masculina se asocia en las representaciones literarias a los fantasmas de la locura o la vida salvaje: el niño-lobo y el caballero enajenado carecen de memoria y de gestos controlados, y se hallan recubiertos de una nueva piel; en la catástrofe del baile de los Ardientes, que franqueaba los límites de lo conveniente al introducir en la corte de Carlos VI al hombre salvaje, la opinión común vio la sanción de lo prohibido. Finalmente, en el ceremonial de las ejecuciones públicas, los condenados que se presenta a la contemplación de la muchedumbre se ven privados de sus vestiduras: los ahorcados de Pisanello, los de Villon, los dibujos de Andrea del Sarto para las pinturas infamantes de los capitanes florentinos de 1530, son otros tantos espantosos y grotescos títeres en camisa.

Gloria y suplicio. Estas imágenes y escenificaciones nos ofrecen sin duda ciertos paroxismos obsesivos del cuerpo; lo que tienen en común unos con otros es la privación violenta, escandalosa, degradante, del vestido que hace sentirse seguro y distingue. Pero tampoco faltan otras imágenes que hacen de la desnudez una invención de la cultura cristiana: Adán el glorioso y Jesús el supliciado imponen al pueblo fiel los dos extremos de la historia de la Creación y de la Redención, esplendor del cuerpo virgen y dolor del cuerpo martirizado. A finales de la Edad Media, este espectáculo simbólico se encarna: la lengua alemana no dispone más que de un solo vocablo para la carne del cuerpo viviente y la carne de comer, *Fleisch*, y semejante ambigüedad expresa a la perfección el peso humano, en la pintura del norte de Europa, que habita a partir de comienzos del siglo XV la desnudez triunfante de Adán y Eva y la desnudez de Cristo torturado hasta la muerte. Se ha retenido a veces del realismo las lecciones tenebrosas: el virtuosismo de los artistas y las expresiones de una piedad morbosa han multiplicado las representaciones de la carne muerta. De la *Pietà* de Enguerrand Quarton a los *Vesperbilder* germánicos y al *Cristo muerto* de Mantegna y, para concluir, a la predela de Holbein, del Museo de Basilea, que ofrece

el tamaño del ataúd para este cadáver solitario, hay un impresionante recorrido por el camino de la salvación.

Pero el nuevo Adán cumple las promesas hechas al cuerpo glorioso del primer hombre. Adán y Eva, en los paneles del *Cordero místico* de Van Eyck, presentan por primera vez en la historia de la pintura occidental la tez, el vello, las redondeces o los repliegues que sugieren la circulación de la sangre y el aliento de la vida; o se estremecen en su desnudez ejemplar bajo el cincel de Rizzo, en Venecia; pintados o grabados por Durero, adquieren toda la elegancia que la antigüedad recobrada imprime sobre sus ademanes armoniosos. Son imágenes sosegadas y nobles que amansan el cuerpo de la juventud y que pregonan la belleza del mundo, en el que el hombre se ha convertido en la medida de todas las cosas.

Es posible que el primer estudio de un desnudo posando ante un pintor sea el dibujo de Durero, fechado en 1493, y que representa a una joven desnuda de pie. Ha dejado caer sus ropas pero conserva sus babuchas de casa, que la aíslan del suelo frío mientras posa. Este detalle de la vida privada le otorga su nueva fuerza al estudio de este cuerpo expuesto sin pretexto alguno ni segundas intenciones a la mirada que lo escruta lo mismo que escrutaría una flor o un fruto. Ahora se puede medir el camino recorrido desde la Eva metafísica de Autun, que no dejó ninguna huella de su gestación; la joven alemana de 1493 es uno de los innumerables retratos posibles de Eva en el siglo XV y ni siquiera se la toma como su modelo.

El diálogo entre el hombre y su imagen, tal como se la remiten los artistas, participa de la nueva conciencia que los hombres y las mujeres de finales de la Edad Media tuvieron de la revelación de su cuerpo. Y ello aunque no se hicieran ilusiones sobre el cuerpo delicioso y pecador, del que el alma habría de escapar con el último suspiro para ir a habitar en la sombra el cuerpo doliente del purgatorio.

Frente al desnudo reconciliado del otoño de la Edad Media, que nadie espere que va a poder conocer por fin la intimidad. Lo privado se nos escaparía, si creyéramos encontrarlo dispuesto a revelársenos bajo la capa de las convenciones y los signos. No se alcanza lo íntimo igual que se pela una cebolla. La intimidad es ciertamente el último círculo de lo privado, ¿pero pasa necesariamente por el cuerpo ofrecido, despojado, asediado? Si levantara los edredones de los lechos “bien arreglados”, linterna en mano, el medievalista no hallaría sino cuerpos desnudos y dormidos. La desnudez supone una mirada, una mirada percibida, y luego la llamada que resonó en el paraíso de los primeros días. Tratemos al menos de sorprender, en esta etapa, la mirada que los hombres y las mujeres del final de la Edad Media dirigieron a su propio cuerpo.

Las funciones naturales. Si la salud del cuerpo es un elemento determinante de la vida privada de los individuos, la única forma de aproximarse a semejante verdad tendrá que apoyarse en el análisis de los hechos estadísticos.

Puesto que se posee sobre los individuos, a partir del último tercio del siglo XIV, una documentación iconográfica mucho más amplia y fiable que para las

generaciones anteriores, valdría la pena considerar como una población estadística el conjunto de los retratos conservados por clases de edad y por regiones, a fin de intentar, mediante fotografías de grupo, una aproximación a su salud física. A través del filtro de la pintura, extraeríamos sin duda de este examen la impresión de que los notables urbanos estaban bien alimentados, si bien ciertos detalles no dejarían de revelar, tal vez, complexiones o afecciones esclarecedoras para la historia fisiológica de un medio social. O por lo menos una clasificación por temperamentos, del sanguíneo al melancólico, ya que los secretos del carácter se desenmascaran, según el *Calendario de los pastores*, gracias al semblante. La tez, fruto de decocciones internas, es esencial en la Edad Media para la percepción de la identidad personal hasta el punto de que las heroínas de novela se tiñen simplemente el rostro a fin de pasar inadvertidas. Bajo la piel y la tez, el esqueleto. La estatura es también una señal, cuya medida estadística merece la pena de emprenderse: tamaño de las piedras sepulcrales y de las estatuas yacentes, gálibo de las armaduras, cuyas colecciones se hallan dispersas por toda Europa, y que no dan la impresión de que los guerreros que intervenían en las justas y los jefes fueran de talla reducida. Pero son sobre todo las investigaciones sistemáticas emprendidas a partir de las sepulturas rurales las que están enriqueciendo desde no hace mucho tiempo el conocimiento histórico sobre la parte más numerosa de la población europea de finales de la Edad Media. Los campesinos, que no disponían de tiempo para discurrir sobre los temperamentos, tenían, a buen seguro, la tez curtida o tostada. Así es como los describen los textos literarios que los sacan a escena. Los escasos retratos que los captan como personas y no como estereotipos ponen de relieve el vigor y la salud del modelo, como la de la mujer eslovena que posó tan sonriente para Durero, o la del barbudo con gorro de piel de cordero que se prestó al juego ante Lucas Cranach el Viejo.

Las apasionantes averiguaciones que se están desarrollando a partir del examen de los esqueletos, como las llevadas a cabo en Saint-Jean-le-Froid por F. Piponnier y R. Bucaille, han aportado nuevas conclusiones sobre la constitución física, el régimen alimentario, y hasta los grupos sanguíneos de ciertas poblaciones rurales. A diferencia de los mineros, como los del villorrio de montaña de Brandes en Oisans, expuestos al saturnismo y a las deformaciones óseas debidas a sus condiciones de trabajo, los campesinos de Borgoña han dejado señales irrefutables de su buen estado de salud: bien plantados, poseían una excelente dentición, y sus huesos no presentan huellas de enfermedades crónicas. No hemos de extender a toda Europa el resultado de unas encuestas iniciales, pero sí cabe comprobar, con M.-Th. Lorcin, que la arqueología confirma en este caso la imagen que nos ofrecen del hombre del campo textos como los *fabliaux*, y las *novelliere* de Sercambi, o miniaturas como las de *Las muy ricas Horas del duque de Berry*. Los personajes representados aparecen en la plenitud de sus fuerzas; poseen la frescura inocente y brutal que Emmanuel Le Roy Ladurie advierte en la población de Montaillou; cumplen con toda su energía las funciones naturales del cuerpo, comer y beber, evacuar y hacer el amor.

Alimentarse. Un cuerpo como éste en buen estado se halla sin duda mejor alimentado a finales de la Edad Media que en siglos pasados. Los supervivientes de la peste negra y sus descendientes conocieron, al menos en algunas regiones, condiciones materiales de vida bastante mejores, si se tienen en cuenta índices como la elevación de la productividad cerealista, el fuerte consumo de carne en todos los medios urbanos que las fuentes permiten entrever y el aumento considerable del consumo de vino y cerveza, desde Gascuña hasta el Báltico y Europa central entre los siglos XIII y XVI. Los salarios en especie entregados en las mismas obras en construcción, la comida habitual de los enfermos hospitalizados o el régimen equilibrado de calorías que ha estudiado L. Stouff en Arles correspondiente a mediados del siglo XV, dan la impresión de presupuestos menos apretados y de una atención mayor prestada al valor nutritivo de los alimentos; impresión de conjunto que no debe hacer olvidar ni las cortes de los Milagros, ni el vagabundaje de la miseria entre las tierras baldías y las ciudades superpobladas, ni las víctimas de las incursiones armadas y de la guerrilla, ni la falta de resistencia incluso de los mejor alimentados ante el contagio epidémico. Comer bien sigue siendo para muchos, como para Till Eulenspiegel, una realidad intermitente que suplen olores y aromas de la cocina de los ricos; el país de Cucaña es el territorio onírico de los placeres insaciados, donde hay de todo (el país de Jauja de los proverbios españoles); y las francachelas rabelesianas se inscriben en una tradición que celebra ciertos ritos de sociabilidad comunes a todos los grupos sociales, por más que sean ocasionales. Entre las funciones naturales del cuerpo, comer y beber, en casa o fuera de ella, en la posada, suponen compañía: beber del mismo jarro es la base de la buena educación, porque, ¿quién beberá el primero? Emmanuel Le Roy Ladurie ha hablado de una “cultura de la promiscuidad”.

Las restantes funciones son más discretas, y ello en todas las sociedades; la relativa riqueza de la documentación de los siglos XIV y XV ha dejado textos sobreentendidos, pero no imágenes, sobre la evacuación y el coito, dos funciones que la anatomía ha aproximado en su localización corporal. Hay textos médicos y quirúrgicos, pero M.-Ch. Pouchelle ha puesto de manifiesto que la imaginación de sus contemporáneas situaba a sus autores entre los basureros y los carniceros.

Evacuar. El cirujano Mondeville, autor de la primera obra consagrada en francés al cuerpo entreabierto y demostrado, fue quien embalsamó a Felipe el Hermoso y a Luis X el Testarudo, y pudo observar también las partes menos nobles del cuerpo, situadas bajo el diafragma, allí donde, después de haber sido elaborados los humores nutritivos, se acumulan y se purgan los desechos.

Son bien conocidos los problemas edilicios con los que se encontraron al final de la Edad Media organismos urbanos de todos los calibres, al tratar de controlar la evacuación de los desechos. Comisiones de notables y arquitectos jefes de los municipios deliberaron sobre problemas cotidianos que no son otra cosa que la multiplicación de problemas familiares e individuales. Una mirada a la vida privada,

desde este punto de vista, es una mirada a los retretes. Escapar a la promiscuidad quiere decir tener *retretes y excusados* donde uno puede aislarse un instante. Los castillos y las ciudades rodeadas de murallas cuentan con sus letrinas públicas, que dan a los fosos y las zanjas; se las encuentra dispuestas aún en la sala de guardia del castillo de los condes de Gante. La ciudad de Núremberg disponía en el siglo XV de sentinas abiertas, paralelas a la parte de atrás de las casas y perpendiculares al río; los residuos que se acumulaban allí, por falta de agua corriente, tenían que acarrearse periódicamente y sacarse fuera de las murallas. Las cuentas de reparaciones en los castillos de los duques de Borgoña y los procesos por problemas de vecindad estudiados por S. Roux en la montaña de Santa Genoveva muestran los gastos del confort privado; cuando Durero entra en la fonda, en Venecia, en 1506 no deja de indicar los retretes que hay, en el plano, piso por piso, que dibuja de la casa.

Hay ocasiones en que la inevitable promiscuidad ultraja el pudor; por ejemplo, el largo viaje en galera que impone a los peregrinos que navegan hacia Jerusalén, mezclados todos ellos, la mirada mutua e involuntaria sobre sus respectivas posturas íntimas. El fraile dominico Félix Faber de Ulm, que viajó en dos ocasiones a Tierra Santa, en 1480 y en 1483, redactó un texto de un crudo realismo para uso de sus sucesores: el aventurero, una vez vuelto a la celda íntima de su convento suavio, narra sus aventuras y da públicamente algunos consejos de conducta privada:

“Como dice el poeta: mierda a punto es carga insoportable (*ut dicitur metrice: maturum stercus est importabile pondus*). Algunas palabras sobre la manera de orinar y de cagar a bordo.

Cada peregrino tiene junto a sí sobre su yacija un orinal —recipiente de barro, o frasco— en el que orina y vomita. Pero como aquellos lugares resultan estrechos para la muchedumbre que albergan, además de oscuros, y con tantas idas y venidas, es raro que los dichos recipientes no se viertan antes de la madrugada. Por lo regular en efecto, impulsado por una necesidad apremiante que lo obliga a levantarse, un desgraciado derriba a su paso cinco o seis orinales, extendiendo así un hedor intolerable.

Por la mañana, cuando los peregrinos se levantan y les pide gracia su vientre, suben al puente y se dirigen a proa donde, de un lado y otro del espolón, hay dispuestos distintos retretes. No es raro que se forme delante de estos lugares una cola de trece o más personas que aguardan a tener sitio en el asiento, y no es apuro sino irritación lo que se manifiesta (*nec est ibi verecundia sed potius iracundia*) cuando alguien se retrasa más de la cuenta. Yo comparaba de buena gana esta espera con la de las gentes que se confiesan en tiempo de Cuaresma, cuando, de pie, se irritan a causa de las confesiones interminables y aguardan su vez de mal humor.

De noche, es una ruda empresa la de acercarse a los retretes en razón de la muchedumbre acostada y dormida de un extremo al otro de la galera. El que quiera acudir a ellos ha de pasar por encima de más de cuarenta personas, y a cada paso saltar de una zancada sobre alguien; entre un paso y otro corre el riesgo de dar un

puntapié a un pasajero o de resbalarse entre dos peldaños y caer hacia atrás sobre un durmiente. Con sólo que roce a alguien no tardan en oírse las injurias. Los que no tienen miedo ni sufren vértigo pueden subir a proa trepando por los costados del navío y propulsándose de cuerda en cuerda, cosa que hice algunas veces a pesar del riesgo. También se puede, saliendo por las escotillas de los remos, pasar asiéndose de un remo a otro; pero este procedimiento no es para gente medrosa, porque sentarse a horcajadas sobre los remos es peligroso, y los mismos marineros no suelen hacerlo.

Pero las dificultades aumentan con el mal tiempo, porque los retretes se hallan entonces batidos constantemente por golpes de mar y los remos colocados encima de los bancos. Ir al excusado en plena tormenta es exponerse a quedar completamente empapado, hasta el punto de que hay viajeros que se quitan las ropas y van al retrete totalmente desnudos. En este recorrido, el pudor *(verecundia)* tiene no poco que sufrir y no dejan de sobresaltarse las partes pudendas *(veremunda)*. Los que no están dispuestos a hacerse notar de esta manera van a agacharse en otros lugares que no dejan de ensuciar, lo que da lugar a escándalos, grescas y desconsideración a las personas honorables. Los hay, en fin, que utilizan sus bacinillas al lado de su camastro, cosa infecta que envenena a los vecinos y que sólo se les puede tolerar a los enfermos, con los que hay que tener consideración: las palabras no son capaces de encarecer lo que tuve que soportar de un vecino de cama que estaba enfermo.

El peregrino ha de poner cuidado en no aguantarse las ganas, llevado por un falso pudor, y en no dejar tampoco libre el vientre: las dos actitudes son perjudiciales para el viajero embarcado. En la mar se estriñe uno con facilidad. Yo le daría al peregrino un buen consejo higiénico, y es que fuera cada día dos o tres veces a los retretes, aun cuando no sienta una necesidad espontánea, a fin de contribuir con discretos esfuerzos a favorecer la evacuación; no tiene porqué desesperar si a la tercera o cuarta vez no se ha producido aún. Que vaya con frecuencia, que se desate el cinturón y todos los nudos de sus vestidos sobre pecho y vientre, y conseguirá evacuar aunque tenga piedras en el intestino. Este consejo me lo dio un viejo marinero, una vez en que yo me encontraba terriblemente estreñido desde hacía varios días; mientras que en la mar no es nada seguro tomar píldoras o supositorios (*pilulas aut suppositoria accipere*), porque si uno se excede en la purga los inconvenientes pueden ser más graves que el estreñimiento".

El enorme interés de este texto, basado en una experiencia personal, radica sobre todo en inscribirse como un jalón precursor en la descripción de la intimidad corporal. Con más humor que Samuel Pepys y menos narcisismo perverso que James Joyce, el dominico de Ulm hace entrar en el dominio público las funciones naturales menos brillantes. Embarque obliga: conveniencias y pudor se dejan entre paréntesis, y todo el mundo queda expuesto a su vez a las miradas de los otros. Mediante juegos de palabras, una comparación irreverente y el análisis razonado de situaciones digno de un *Kriegspiel*, la buena salud de fray Félix ofrece sobre un capítulo delicado una serie de variaciones propias de un moralista que se precia de saber escribir. La

información que proporciona sobre la existencia de supositorios merece también subrayarse, lo mismo que la transmisión oral de prácticas de salud —en este caso de hombre a hombre— que economiza prescripciones médicas. La imaginación del autor disculpa incluso los movimientos incontrolados que suscita la mirada sobre el sexo de los demás: al contrario que lo escrito tres siglos antes por Guibert de Nogent en su autobiografía, tales movimientos no revelan malos pensamientos, sino la existencia de complejos mecanismos que la mirada pone en marcha: todos los movimientos del cuerpo radican en el espíritu.

Hacer el amor. “Felix conjunctio…”, exclaman con regocijo los *Carmina Burana*. Entre las voluptuosidades físicas dejadas en el pergamino por los monjes de Ottobeuren y las canciones de amor del Renacimiento corre una fresca tradición del placer físico que atraviesa, enriqueciéndose a cada paso, el final de la Edad Media. Paseos galantes, discursos amorosos, escarceos que retrasan las caricias y avivan su espera, aquellos siglos fueron sin duda menos reservados que los precedentes a este propósito: ¿pero cuál es la separación entre las canciones y los actos?

Perfectamente privada por naturaleza, la unión carnal se vio rodeada por la sociedad medieval de ritos publicitarios, cuando se trataba del acto que fundaba una familia, hasta extremos como el del lecho nupcial en que se acuestan los recién casados bajo la mirada de sus allegados, o la jubilosa exposición de las sábanas al día siguiente de la consumación del matrimonio. Pero no se deja al desnudo a la recién casada, ni la posesión, ni el placer. El acto sexual, lo mismo el primero que los siguientes, el legítimo como el furtivo, necesita la sombra y el retraimiento. Entre los ricos, el sentimiento de las conveniencias ha expurgado con todo cuidado en los textos concernientes todo aquello que pudiera tener que ver con los preliminares del amor físico: sólo escaparon algunas imágenes, como por ejemplo la del rey Luis el Bávaro, solo en su palacio, con la excepción de los familiares necesarios para su servicio, muy atareado en acoger en su lecho a su segunda mujer, Margarita de Holanda, de la que se hallaba muy enamorado.

Pero las únicas imágenes autorizadas de la cópula son monstruosas o fabulosas; de un lado, los demonios que poseen a una de sus víctimas, que aparece perdida en un bestiario; del otro, Leda, perfecta mujer de mundo acosada por su cisne, o Ganimedes, extrañamente trastornado por el águila de Miguel Ángel. Entre ambos, la banalidad que no hay por qué mostrar.

Disponemos, para el final de la Edad Media, de algunos tipos de textos que nos permiten imaginar los comportamientos sexuales a partir de ciertos discursos amorosos, de algunos gestos descritos, de códigos normativos y de procesos que designan, juzgan y condenan. ¿Es posible reconstruir la normalidad con casos singulares y reglas generales? Cuando san Antonio de Florencia exhorta a las madres a que acudan al sermón con sus hijas a fin de que estas últimas se instruyan en las prácticas contra natura que, en su ignorancia, corren el riesgo de aceptar en su vida de mujeres casadas, podemos advertir, de una parte, una sorprendente libertad de

expresión pública sobre la sodomía en la pareja y, de otra, un reflejo evidente de la práctica: ¿pero decidió el santo arzobispo intervenir públicamente tras algunas confesiones inquietantes, o porque la mayoría de sus ovejas le había llevado, a fuerza de revelaciones concordantes, a sentirse alarmado?

En las deposiciones bajo juramento —que tanto nos han enseñado sobre los feligreses de Montaillou y su cura—, el acto sexual aparecía como la satisfacción de una necesidad elemental de los hombres, que encuentran siempre, de grado o por fuerza, su pareja. La violencia forma a veces parte del juego: la castellana de Montaillou tiene que ceder ante el deseo del primo del cura. La situación se invierte en algunas ocasiones; el vicario Barthélemy Amilhac refiere la conversación siguiente: “Ella me dijo: ‘Ven esta noche a mi casa’, cosa que hice. ‘¿Para qué me quieres?’ Y ella me dijo: ‘Te quiero. Quiero acostarme contigo’. Y yo le dije: ‘De acuerdo’”. *Sancta simplicitas*… En Montaillou, el placer garantiza la inocencia de una unión, sobre todo cuando la diferencia de edad entre esposos le proporciona una oportunidad al ambicioso que codicia a una “mal maridada”; es el tema por excelencia de la literatura de la lengua de *oc*, ilustrado en el siglo XIII por la novela *Flamenca*.

El mismo apresuramiento y los mismos jadeos nos transmite la lectura de las actas judiciales, cuando hay de por medio violencia, y el placer es algo que se arranca al cuerpo sometido; pero entre ambos elementos de la pareja es muy frecuente la diferencia de condición. Se trata de mujeres honestas de las que se ha abusado, de muchachos y chicas jóvenes víctimas de trastornados. Mientras su maestro se retrasa un día de 1412 por jugar al ajedrez en un albergue de Venecia a dos pasos de la casa de ellos, los dos hijos de un rico sedero, Amado di Amadi, son arrastrados a la trastienda y violados. No es cierto que la homosexualidad, horriblemente sancionada entre adultos, fuera solamente un fenómeno urbano, como parece creerlo Jacques Fournier a lo largo de sus pesquisas entre los cátaros meridionales. Es más bien un hecho que tiene que ver con un tipo de edad y que se da en todos los ambientes. Los hábitos de promiscuidad en el lecho y los contactos consiguientes —Arnaud de Verniolles, uno de los personajes de Montaillou, fue iniciado en Pamiers a la edad de doce años por uno de sus camaradas nocturnos—, la costumbre de vivir entre muchachos durante diez o quince años antes de establecerse bastaría para hacer comunes, hasta el tiempo del matrimonio, juegos más o menos atrevidos con el cuerpo de los propios compañeros. Todavía es más escasa la información sobre las muchachas entre ellas, si se tiene en cuenta que la vida del gineceo les resulta sospechosa a los misóginos —“Las mujeres tienen conversaciones torpes cuando están solas entre ellas”, escribe en 1340 Jean Dupin—, y que las mujeres se bañan juntas en el *Roman de la Rose*; la pintura aristocrática difunde precisamente, durante el primer tercio del siglo XVI, el tema de las amigas que intercambian durante su *toilette* medio desnudas, con un tranquilo impudor de diosas, caricias y pellizcos fuertemente sensuales.

Gobernar el cuerpo

De movimientos más libres en las representaciones, ya que no en la vida cotidiana, el cuerpo es objeto, al final de la Edad Media, de cuidados más solícitos. Las diferentes corrientes del conocimiento y la sensibilidad convergen en una moral práctica, que aspira a mantener lo mejor posible la mecánica corporal. Sin duda que las formas nuevas de la devoción, a partir del siglo XIV, siguen conservando de la tradición ascética la preocupación por mantener el cuerpo en su lugar; pero, si la santidad extrema pasa siempre por el abandono y el desdén de nuestra condición mortal, si el movimiento penitencial hace de los flagelantes unos especialistas en la tortura y la humillación del cuerpo, la masa de los fieles se ve incitada a la imitación de Cristo, que no era un ermitaño, sino un hombre que vivía en medio del pueblo. La predicación de san Antonio, o de Geiser von Kaisersberg, no truena contra el cuerpo, sino contra ciertos excesos de atención al cuerpo que distraen de lo esencial, que es la vida espiritual. En este terreno, no contradice la curiosidad naturalista, fortalecida por el Nuevo Aristóteles que trata de comprender mejor las funciones del cuerpo a fin de ayudar al individuo a equilibrar su comportamiento: medicina y moral resultan ser indisociables, porque hacen triunfar a la vez la idea de mesura. Ésta es la idea central del magno tratado de Konrad von Megenberg *Das Buch der Natur*, fechado en 1349, que recomienda un estilo de vida corporal perfectamente compatible con la interioridad. Dieta, movimiento, aire libre, baños frecuentes, *mens sana in corpore sano*. Aunque no deja de aprobar las hazañas físicas de los caballeros en los torneos, no hay nada que vaya en contra de las virtudes espirituales de los atletas de Cristo, que deberían ser todos los cristianos: es conocido el fervor con que al final de la Edad Media toda Europa celebró a san Jorge y a san Miguel.

Recetas de vida. Se han conservado numerosas recetas, copiadas en los diarios domésticos, entre las cuentas y las plegarias, o reunidas en fascículos, que atestiguan el valor que los individuos atribuían a las reglas de salud que sirven para mantener el cuerpo y lo defienden; breviario del saber y las experiencias, *corpus* europeo de la higiene racional —donde evidentemente no dejan de deslizarse algunas solemnes o vulgares tonterías—, formada por tradiciones familiares, entre las que el conocimiento de la gente sencilla es transmitido por las mujeres, y el de la práctica culta de la medicina difundido por los universitarios vinculados al servicio de los príncipes y las colectividades. Vemos así cómo se desarrolla durante el siglo XV un discurso sobre el niño en sus primeros años que propone a las madres un plan educativo completo. Un tratado del doctor Bartholomeus Metlinger de Augsburgo, fechado en 1475, consagra amplios desarrollos a la lactancia y al destete, a la dentición, al niño en la cuna y al paseo, al régimen alimentario y a los primeros pasos.

Al desarrollo y mantenimiento del cuerpo contribuyen, por otra parte, determinados hábitos profilácticos basados en la observancia de algunos consejos y

remedios: fumigaciones, collares y bolitas de ámbar, triaca veneciana, que lo cura todo. Los signos se multiplican a lo largo de los siglos XIV y XV a propósito de la vigilancia preventiva. Los viajeros han de precaverse —ya se ha visto a propósito de las galeras— contra los riesgos que van a correr, lejos de su medio habitual, expuestos a los cambios de clima propicios a los gérmenes infecciosos y al ataque inopinado de la pestilencia; algunos tratados venecianos reúnen para uso de los embajadores las informaciones sobre las rutas de Europa central y las precauciones que tomar, cuando se cabalga y cuando se detiene uno en una posada.

Príncipes o gente interesada, como el médico nuremburgués Hartmann Schedel, reúnen colecciones de tratados en que la materia médica recoge la ciencia antigua y le agrega otros saberes: conocimiento de las piedras preciosas, anatomía, signos del zodiaco, farmacopea, fórmulas propiciatorias, tan vasto es el campo que ocupa el cuerpo humano, entre las estrellas y el alambique. Empleadas en condiciones precisas, hay numerosas recetas que procuran ofrecer garantías contra todas las sorpresas del enemigo. El libro de recetas del emperador Maximiliano, redactadas en su entorno *contra pestilentiam,* aspira a prevenir la enfermedad: “No se conoce ningún caso de muerte por envenenamiento ni de ataque grave por pestilencia de nadie que haya bebido esta *aquavita* todos los días mañana y noche. Quien haya contraído este hábito eliminará cualquier veneno que intente atacarlo”. La búsqueda de la inmunidad y la noción de régimen habían penetrado en la conciencia del público, que buscaba armas para defenderse.

El mal acecha. El enemigo no es desdeñable y, mientras se analizan sus síntomas, el contagio avanza. Una vez que el mal merodea por la alcoba del enfermo hay que reunir las propias fuerzas para poner en regla sus negocios de acá abajo e impedir la victoria del demonio. La vida privada concluye con esta batalla pública en la que se empeñan los poderes sobrenaturales; codicilos febriles añadidos a toda prisa a un testamento, última carta a sus familiares si se va a morir lejos de ellos. Los organismos mejor constituidos sucumben con rapidez; la resignación ante ello es unánime. Los últimos momentos en que el cuerpo sostiene aún la vida del espíritu resultan, en las fuentes escritas de la Edad Media tardía, particularmente conmovedores. He aquí algunos ejemplos, que nos permiten asistir a la desaparición de determinadas personas privadas.

1478. Una pestilencia asola Venecia. Un rico comerciante del norte, Heinrich von den Chaldenherbergen, comprende que está perdido. Acostado en su habitación del Fondaco, donde los alemanes viven entre ellos, hace venir a unos compañeros de fatigas para que le ayuden a poner en regla una compleja situación, muy cambiada desde su testamento romano de 1476:

“Yo, Heinrich Kufuss de Amberes, testifico por mi alma y conciencia que Heinrich von den Chaldenherbergen, agente del señor Andolph von Burg, me ha hecho acudir a su habitación. Yo he acudido y comprobado que se hallaba muy mal. Y el dicho Heinrich me ha pedido que vaya a la banca Soranzo y haga allí redactar un

trato por cuenta del señor Piero Grimani, lo que hice que se hiciera en su nombre. Le he dicho además que debía confesarse y hacer su testamento, y continuar viviendo como un cristiano, que no por esto iba a morir antes. Y me ha respondido que sería en efecto cosa buena y que él quería hacerlo. Y yo le he respondido y dicho: ‘Cuando estabas en Roma, a lo que yo sé, hace alrededor de dos años, has hecho un testamento y adoptado tus disposiciones’, y le he añadido: ‘¿Quieres que se mantenga el testamento redactado en Roma?’, y le he dicho: ‘¿Quiénes son tus albaceas?’. Y él me ha respondido que había desde luego un testamento, pero que en lo demás ya no sabía nada (…)”.

Ese mismo año, una noble dama, Anna von Zimmern, se siente mal, se derrumba, escribe y muere.

“Mientras tenía en la mano un racimo de uvas sin prestarle especial atención, salió de él un pequeño gusano amarillo, parecido a una lombriz, se deslizó a lo largo de su dedo pequeño, ése que se llama el dedo de oro, en la mano izquierda, se enroscó en él y a él se pegó. Cuando ella se dio cuenta, llamó al señor Sixt von Hausen para que le quitara el gusano del dedo. Pero apenas hecho esto, se sintió ella mal, abandonó la mesa, y las jóvenes y otras personas que la acompañaban la llevaron a su lecho. Y a toda prisa, por su mandato, fueron a Zúrich, que apenas dista una milla alemana, en busca de un médico.

E inmediatamente, con toda presteza, acertó a escribir a su hijo, el señor Johan Wernher, y a su esposa, una misiva cuyo contenido es el siguiente:

‘Mi afecto materno y mis mejores pensamientos, queridísimo hijo y queridísima hija. Sabed que un pequeño gusano, salido de un racimo de uvas, me ha infectado un dedo, y que se ha agravado, de suerte que estoy en cama y, en definitiva, más bien mal y muy débil, y que apenas si puedo escribiros y suplicaros una cosa. Queridísimos hijos, no dejéis de enviarme constantemente algún mensajero y de hacerme saber por él cómo se portan mis muy queridos nietos, los pequeños, porque siento terriblemente vuestra ausencia, la suya y la vuestra. Pero no os inquietéis demasiado, y ante todo, dadme noticias de los chicos. Dado en Baden, en la noche del lunes de la Natividad de Nuestra Señora, 1478’.

No puedo por menos de insertar aquí una segunda carta cuyo contenido era el siguiente:

‘Queridísimo hijo, has de saber que mi situación empeora, hasta el punto de que no tengo ya muchas esperanzas, fuera de encomendarme a Dios Todopoderoso; me siento ahora prisionera de su Voluntad, y Él obrará respecto de mí según su Voluntad divina; y me he hecho fortalecer cristianamente con todos los sacramentos, con toda premura antes de esta noche, porque ignoro cómo irán mis cosas de hoy a mañana. Por eso no dejes tus ocupaciones, pero envíame enseguida mi carta de indulgencia, a fin de tenerla cerca de mí. Asegúrame este favor lo mejor posible, y manifiéstame mientras viva y después de mi fallecimiento todo el afecto de que seas capaz. Muy

querido hijo, la carta de indulgencia se encuentra arriba de todo del armario, cuyas llaves están en el cajón. Dado el día de la Natividad de Nuestra Señora del año 1478'.

Pero antes de que esta carta llegara a Mösskirch había muerto ella".

En uno de los dos fragmentos de su diario, redactado en 1503, cuenta Durero la dura muerte de su padre, y luego la de su madre. Despertado demasiado tarde para poder asistir a su padre, que transpira terriblemente antes de expirar, el artista conserva de la muerte de su madre la imagen de un combate espantosamente desigual: "Ha conocido una muerte cruel", escribe Durero, "y yo me daba cuenta de que ella estaba viendo algo horrible (…) entregó su alma entre dolores". Semejante combate prefigura el que sostiene el propio artista, cuyas fuerzas físicas le están abandonando. Sabe perfectamente en qué punto es irremediable el ataque a partir del dibujo en el que se representa desnudo, con el dedo fijado sobre su costado y esta inscripción: "Aquí está mi mal" (*"Do ist mir weh"*).

Pero si la agonía es, desde siempre, un combate solitario, una persona pública se debe a sí misma y a los que la rodean el ejemplo de una dignidad impasible. Margarita de Austria escribe a su querido sobrino Carlos Quinto una carta que sella su vida como un acto oficial:

Malinas, último día de noviembre de 1530

A Carlos Quinto.

Monseñor,

Ha llegado la hora en que ya no os puedo escribir por mi propia mano, porque me siento tan mal que pienso que mi vida sólo durará muy poco tiempo más. Tranquila en mis pensamientos, y resuelta a recibir cuanto Dios me envíe, sin otro sufrimiento que el de verme privada de vuestra presencia, y no poder ya veros ni poderos hablar antes de mi fin, es preciso que reemplace un poco esas palabras por esta carta que os remito, y que, como deseo, será la última que habréis de recibir de mí.

Os he nombrado mi legatario universal, y os devuelvo vuestros Estados, que durante vuestra ausencia no me he limitado a conservar tal como me los habíais confiado a vuestra partida, sino que he acrecentado considerablemente, y os retorno vuestro señorío de tal suerte que no sólo creo haber merecido vuestra satisfacción, Monseñor, sino también el agradecimiento de vuestros súbditos y la recompensa del Cielo. Por encima de todas las cosas os recomiendo la paz, y os ruego, Monseñor, en nombre del amor que habéis testimoniado a este pobre cuerpo, que conservéis también la memoria de mi alma. Recomiendo a vuestra gracia a mis pobres servidores y servidoras y os dirijo un último saludo, rogando a Dios que os conceda, Monseñor, prosperidad y larga vida.

Vuestra muy devota tía Margarita.

Purificarse

El cuerpo exaltado en razón de su misma fragilidad es el cuerpo encantador de la juventud: Julián de Médicis ofreció su rubicundez y su prestancia como un estandarte para las fiestas que glorificaban el resurgimiento florentino. En cambio, la vejez, que es físicamente un naufragio —Petrarca estaba convencido de ello y así se lo explica en una carta a Guido Sette—, no merece una solicitud que sería ridícula: Geiler von Kaisersberg se burla desde el púlpito de la vieja arrugada de Estrasburgo que

pretendió hacerse reparar (*ausputzen*, “limpiar”) y vino a quedar peor de lo que estaba. Hay una edad para embellecerse, y a la juventud, que no tiene nada que restaurar, se le disculpa que quiera darles todo su valor a sus cualidades naturales, con la condición de que no pierda la mesura. La *toilette* tiene virtudes terapéuticas, y en los tratados más austeros de medicina no faltan capítulos dedicados al cuidado de la belleza. La *toilette* nos lleva al baño, en el que nos encontramos con el cuerpo desnudo, aunque no necesariamente con su intimidad, como habremos de darnos cuenta enseguida. Pero antes de lavarlo, hay que desembarazarse de su fauna.

Parásitos. Fauna ordinaria, que aproxima entre sí a los individuos, ya que despiojarse es algo que se hace en familia; en Montaillou, lo hacen al sol sobre los tejados, en el umbral, y es quehacer de mujeres, de amas de casa o de amantes. Pierre Clergue, mientras charla, se hace despiojar por Béatrice de Planissoles. Volvamos a aquel microcosmos que era la galera de peregrinos; el fraile Félix Faber nos narra su experiencia, en este punto como en otros. Los parásitos proliferan si no se hace nada para defenderse de ellos: “Cuando tantas gentes viven en una embarcación, como no se provean de ropa de recambio, vivirán entre el sudor y los malos olores y así es como pulula la miseria, lo mismo en la vestimenta que en las barbas y la pelambre. Por todo ello el peregrino no puede descuidarse, sino al contrario, lavarse todos los días: de lo contrario, el mismo que ahora no tiene ni un solo piojo puede llegar a tener un millar dentro de una hora con sólo que tenga el menor contacto con un peregrino o un marinero piojosos. Que cuide, por tanto, todos los días su barba y sus cabellos, porque si a los piojos les da por proliferar tendrá que raparse la barba, con lo que perderá su dignidad, porque resulta escandaloso no llevar barba en la mar. En cambio es inútil tratar de cuidar una larga cabellera, como algunos nobles que se niegan a sacrificarla, y a los que he visto tan plagados de piojos que tenían para repartir a todos sus amigos y fastidiar a todos sus vecinos. Un peregrino no debe sentir vergüenza de pedir que le busquen piojos en la barba”.

Hay que hacer retroceder lo inmundo, que sirve de vehículo a los azotes epidémicos; el buen sentido privado está de acuerdo con el interés general. El cuidado del cuerpo es una tarea de salubridad que lleva además consigo su parte de distracción; los héroes y heroínas de hermosas cabelleras y tez blanca y encendida saben el tiempo que dedican a su *toilette*; lo mismo hombres que mujeres, al final de la Edad Media, se lavan y se hacen dar masaje con más frecuencia que sus descendientes. Al menos ésa es la impresión que produce la abundancia de fuentes relativas al embellecimiento y a los cuidados del cuerpo.

Embellecimiento. Los hombres limitan tales cuidados a las grandes sudadas deportivas, a las abluciones y al masaje que las siguen, al uso del peine y de la navaja para los cabellos y la barba de acuerdo con los cánones de la moda —que cambian con tanta rapidez como el atuendo, ahí están los retratos para convencernos de ello—. Y eso es todo lo que soporta la virilidad, si se le añaden algunas lociones. Ovidio, que sigue siendo durante el siglo XV el árbitro de la elegancia, recuerda que el cuerpo

masculino no exige demasiado, y hay que concluir, por tanto, que los presumidos tan rizados de Venecia y Florencia, de Brujas y de París, exageran lo suyo. Las mujeres se toman muchas más molestias para seducir, cuando se dedican a ello, y como un buen médico según Hipócrates ha de poder responder a todas las preguntas sobre el cuerpo, los tratados de cirugía incluyen un cierto número de recetas cosméticas, se trate de colorete, de depilatorios, de ungüentos para la tersura de los senos, o de tintes para los cabellos, o sea, de pomadas a base de vidrio molido, de astringentes y colorantes que permiten simular la virginidad.

Así, lejos de las sólidas campesinas de las *Muy ricas horas*, de las devanadoras e hilanderas de las ciudades textiles, de las lavadoras y desbrozadoras de mineral de la región de los Vosgos a las que dibujó Heinrich Gross, o de la región de Bohemia retratadas por Mathias *Illuminator*, se estaba construyendo, insensible a las críticas de la Iglesia, la imagen de una mujer artificial, una Agnès Sorel de tez pálida y cejas depiladas que osaba posar, con los senos desnudos, como modelo para la Virgen con el Niño, o, más tarde, por las épocas de la guerra de los Campesinos, la sorprendente muñeca pintada por Baldung Grien, blanca de albayalde bajo su gran sombrero negro.

Mientras que lo hirsuto expresa el luto, la negra melancolía de Carlos el Temerario que se deja crecer las uñas como si fuera una bestia salvaje, los cuidados del cuerpo aspiran a ordenar, a podar la frondosa naturaleza. Como construcción que es de la cultura, la mujer ha de estar perfectamente alisada y pulida para ser agradable. Los tratados de medicina explican que el vello es la condensación de los vapores groseros, y que el exceso de humedad femenina que no se vierte naturalmente se transforma en espuma que es preciso eliminar. Se procede a la depilación con ayuda de tiras de tela impregnadas de resina, se destruyen los bulbos pilosos con agujas al rojo y se emplean también horribles depilatorios. En un *Misterio de la Pasión* que fustiga la relajación parsiense, Magdalena es apostrofada en estos términos por su fiel doncella Pasiphaé: “He aquí vuestros ricos emplastos para conservar la piel hermosa y fresca. —¿Estoy así bastante reluciente?, pregunta tras algunos instantes la bella. —Más reluciente que una imagen”.

Lavarse. La piel limpia, lisa, brillante, y todo el cuerpo en proporción, es el resultado de repetidos baños y de un prolongado esfuerzo, que los ungüentos se ocupan de perfeccionar.

El lavado del cuerpo ha dejado ya de provocar a finales de la Edad Media las reservas del moralismo monacal; o cuando menos, la práctica del baño y de las estufas parece tan general, y en todos los ambientes, que las prevenciones sobre el lavado completo y frecuente del cuerpo no parecen ya admisibles. El dominico Félix Faber, como ya se ha visto, recomienda enérgicamente la limpieza corporal e insiste además sobre el cambio regular de la ropa interior. Tendremos incluso ocasión de preguntarnos si el lavado frecuente no acabó por adquirir en las representaciones colectivas el mismo valor espiritual que la confesión frecuente. Pero volvamos a la práctica y a la bañera.

La gente suele lavarse de dos maneras, en el agua del baño o en el vapor de la estufa, sola o por grupos. Cuando uno se baña a domicilio, el baño se prepara en la alcoba, cerca del fuego que sirve para calentar el agua; es uno de los primeros deberes de la hospitalidad. Cuando el señor Barnabà Visconti, en el relato de Petro Azario, cumple las promesas que le había hecho *incognito* al campesino que le ayudó a encontrar de nuevo su camino, lo hace lavar con agua tibia antes de ofrecerle el lecho más suntuoso que el desgraciado hubiera visto jamás. En la rica mansión burguesa de finales de la Edad Media, cada uno se desnuda o se baña en su cuarto privado. En la casa de Anton Tucher de Núremberg, hacia 1500, el amo pasa de su habitación a una pequeña pieza en la que se desnuda, donde se ha instalado un balde cerca de una estufa de latón sobre un suelo enlosado cubierto de listones de madera. Se echan en el agua plantas olorosas, según una receta de Galeno, y se rocía al bañista con pétalos de rosa: “Se arrojaron tantos pétalos sobre mí”, dice el héroe cortés de una epopeya austriaca escrita a finales del siglo XIII por Ulrich von Lichtenstein, “que ya no se veía siquiera el agua del baño”. En el campo, si se ha de dar crédito a los *flabliaux*, la práctica del baño no se halla menos extendida que en la ciudad; dentro de casa o fuera de ella, uno se encoge en un balde de agua caliente, bajo una sábana extendida que conserva el calor y convierte el baño en baño de vapor. También pueden bañarse a la vez dos personas, o varias: la hospitalidad y la sociabilidad favorecen los rituales, por ejemplo, el del baño de los vendimiadores o el del que toman juntos, la víspera de las bodas, el novio con sus compañeros de juventud, y la novia con sus amigas.

Fuera de casa, en la ciudad o en el campo, se acudía con frecuencia a los establecimientos, a veces administrados por la comunidad. Entre ellos los había que añadían a las abluciones la cura termal; la antigua tradición de las termas se perpetuaba en lugares naturales privilegiados. En el siglo XV, la cura se convirtió en un fenómeno mundano, por ejemplo, en Bad Teinach, en la Selva Negra, cuyo *wildbad* (el “baño salvaje”, o sea, que brota a chorro) atrajo en 1476 al duque Guillermo de Sajonia acompañado de su médico, o en Halla, en el Tirol, cuyas sofisticadas instalaciones describe el embajador Agostino Patrizi, que se dirige en 1471 a Ratisbona.

Los placeres del agua se ven ampliamente compartidos a finales de la Edad Media. Al norte de los Alpes, la práctica de la estufa es muy antigua y está muy difundida; el tratado italiano *De ornatu*, sobre la *toilette* femenina, precisa que el baño de vapor, o *stuphis*, era una receta germánica (*sic faciunt mulieres ultramontanae*). Efectivamente, la sauna —una de cuyas más antiguas descripciones es la trasmitida por el geógrafo y diplomático Ibrahim ben Yacub, que visitaba Sajonia y Bohemia en 973— es una institución muy divulgada en el mundo eslavo y germánico; en la mayor parte de las aldeas, la estufa, señalada por la muestra de un haz de ramas frondosas, funcionaba algunos días por semana.

Un poema épico de finales del siglo XIII, atribuido al austriaco Siegfrid Helbling, describe con gran lujo de detalles todas las fases del baño de vapor que toman juntos, entre otros, un caballero y su criado. En cuanto el encargado del baño hace sonar la trompa, la gente afluye, descalza y desceñida, con la camisa de baño o la bata al brazo; se acuesta sobre los bancos de madera, en la penumbra del vapor, alrededor de las piedras calientes que se rocían con agua cada cierto tiempo, al tiempo que las masajistas llevan a cabo su labor sobre la espalda, los brazos y las piernas, y cada uno se frota el cuerpo con cenizas y jabón o activa la sudación a fuerza de ramalazos. Luego viene el peluquero, que arregla la barba y el pelo; y finalmente se pone todo el mundo su bata para tenderse en un lecho en una pieza vecina. La descripción concuerda con las ilustraciones de la Biblia del rey Wenceslao de Bohemia y con el *Calendario de los pastores* de 1491: el baño y la estufa son sitios de esparcimiento, en que se atiende a la higiene del cuerpo, y donde se puede también discutir, reparar fuerzas y divertirse. ¿Qué mejor lugar para entrevistas galantes de todos los pelajes? La mala reputación de ciertos establecimientos recayó sobre la profesión de bañista y desacreditó el menester de la masajista; el erotismo del agua colorea los encuentros furtivos narrados por *Flamenca*, el poema occitano del amor culpable, en los baños de Bourbon-l'Archambault. Cuerpos impúdicos o cuerpos inocentes, todos ellos se cruzan y se ofrecen en espectáculo; el individuo se ve allí escrutado, tasado, deseado o seducido. Puede imaginarse el encuentro de las miradas; se puede ir más lejos en la pesquisa de lo íntimo, gracias a un texto que nos ha conservado determinados comportamientos, así como su propia opinión de contemporáneo. Los ojos de un extranjero —se trata del Poggio cuando visitaba Suiza— hacen caer los estereotipos como si fueran escamas.

Gozos del cuerpo, baño del alma. Habiendo acompañado, en 1414, al papa Juan XXIII al concilio de Constanza en calidad de secretario apostólico, el Poggio, autor de moda, amigo de los humanistas florentinos de primera fila, gran coleccionista de manuscritos antiguos que rebusca por toda Europa, se halla de repente privado de funciones y empleo tras la deposición de su protector, Baldassare Cossa. Entonces, como espectador desocupado, se dirige, en 1416, a los baños de Baden, cerca de Zúrich, y el espectáculo resulta verdaderamente sorprendente:

"La ciudad de Baden —la palabra significa 'baño' en alemán— está bastante floreciente, situada en un valle dominado por montañas muy altas, cerca de un caudaloso río de rápido curso que desemboca en el Rin a seis mil pasos de la ciudad. Cerca de ella, a cuatro estadios, hay un soberbio establecimiento construido sobre el río para los baños. En el centro del establecimiento se extiende una inmensa plaza y, todo alrededor, se levantan magníficas edificaciones capaces para miles de personas. Cada edificio tiene dentro sus baños que sólo pueden usar quienes han sido admitidos. De estos baños, unos son públicos, y otros privados, alrededor de treinta en total.

Entre los baños públicos hay dos a los que se accede libremente desde uno y otro lado de la plaza, y son estanques para el pueblo y la muchedumbre vulgar, en los que se meten mujeres, hombres, niños y muchachas, y en definitiva, la hez de toda aquella masa.

En estos estanques se ha construido una especie de empalizada entre gentes pacíficas: separa a hombres y mujeres. De verdad que da risa ver a viejas decrépitas, mezcladas entre la juventud, que se meten en el agua completamente desnudas bajo la mirada de los hombres, mostrándoles sus partes naturales y sus nalgas; no he podido por menos de reírme a veces de este género de espectáculo pintoresco, evocando por contraste los juegos florales, mientras admiraba para mis adentros la inocencia de estas gentes, que no se fijan en detalles y no imaginan ni dicen nada malo.

En cuanto a los baños que hay en las casas privadas, son muy elegantes y comunes también para hombres y mujeres. Los separan unas simples celosías en las que se abren numerosas ventanillas, gracias a las cuales se puede beber allí en grupo, conversar, verse desde uno y otro lado y hasta tocarse, como es costumbre. Por encima de los estanques corren unas galerías donde se instalan los hombres para observar y discutir. Porque cualquiera puede acudir a los baños de los demás, para contemplar, charlar, jugar, relajarse y estar allí sentados de suerte que cuando ellas salen o entran, las mujeres se ven sometidas a las miradas masculinas, casi enteramente desnudas.

No hay ningún vigilante que observe las entradas, ni ninguna puerta que las impida, porque no hay sospecha alguna de picardía. En la mayoría de los casos, la entrada que sirve para hombres y mujeres es la misma, y los hombres se encuentran con mujeres medio desnudas, y las mujeres con hombres desnudos del todo. Los varones utilizan a lo más una especie de calzones, y las mujeres se visten unas túnicas de lienzo, abiertas por arriba o por los costados, que no cubren el cuello, ni el pecho, ni los brazos, ni las espaldas. Es muy frecuente que se tome un almuerzo dentro del agua, pagando con el ticket de entrada; las mesas están dispuestas sobre el agua, y los espectadores acostumbran a asistir a estas comidas (…).

Por mi parte, desde la galería lo devoraba todo con los ojos, costumbres, usos, placeres de la sociabilidad, aquella libertad, por no decir licencia, de modos de vida. Resulta verdaderamente sorprendente ver con qué inocencia, con qué veracidad viven. Había maridos que veían sin inmutarse a su propia mujer tocada por extraños; simplemente, no reparaban en ello, hasta tal punto lo toman todo por el lado bueno. No hay nada tan delicado que no se vuelva fácil gracias a sus hábitos de vida. Se habrían adaptado con toda facilidad a la *Política* de Platón, teniéndolo todo en común con los demás, puesto que, sin pensar para nada en tales teorías, se alinearían inmediatamente entre sus seguidores. En algunos baños, los varones se mezclan directamente con las mujeres, lo mismo si son sus allegados por la sangre o por cualesquiera otras complicidades; cada día, se meten en el baño tres o cuatro veces, pasándose así la mayor parte de la jornada, cantando, bebiendo o danzando. Cantan

en efecto dentro del agua al son de la cítara, agachándose un poco; y es un espectáculo encantador ver a unas muchachas, ya maduras para el matrimonio, en la plenitud de sus formas núbiles, con el rostro deslumbrante de nobleza, estar y moverse como diosas; mientras cantan, sus vestidos les hacen una cola flotante sobre la superficie del agua, hasta el punto de que se las tomaría por Venus aladas”.

Describiendo a continuación los juegos que se practican, durante las tardes, en una gran pradera plantada de árboles a la orilla del río, en particular los concursos de dardos y la presentación de danzas, prosigue el Poggio: “Estoy convencido de que estos parajes han visto nacer al primer hombre, lo que los judíos llaman el Edén; porque se trata efectivamente del jardín de las delicias. Y si el placer puede hacer hermosa la vida, no veo que aquí falte nada para alcanzar la perfección de un placer consumado en todos sus aspectos”.

¿Es posible que el cuerpo sea a la vez ofrecido y puro? El hombre de cultura, el hombre de mundo pierde como en un sueño despierto todas sus referencias literarias, nacionales y morales. Su sentido de las conveniencias se siente profundamente trastornado por el jovial espectáculo que confunde las edades y los sexos: no, la vieja decrépita no disimula sus formas marchitas y no suscita ninguna hilaridad; no, los jóvenes que se miran casi desnudos no tienen las miradas encendidas por el deseo. Las fronteras del bien y del mal han desaparecido disimuladamente, y aunque los cuerpos se toquen, y aunque las mujeres no oculten su cuello, ni sus senos, ni sus espaldas, ni sus brazos (*neque… neque… neque*…), es el Poggio quien las desnuda con la mirada, en sus labios es donde aparecen palabras como impudor y lubricidad; del espectáculo se exhalan la simplicidad y la salud mental, mientras que la inconveniencia no existe más que en el vocabulario del humanista. Lo único que le hace falta es desnudarse a su vez para tomar un baño de juventud que purifique su espíritu; ¿o acaso teme verse desnudado por la mirada de los otros? Se acuerda entonces de que la buena conversación es su profesión; ¿es que un intelectual es capaz de tomar asiento junto a unas damas en el baño sin tratar de deslumbrarlas? ¿No sabe alemán? Qué importa, lo que hace es transformarse en *voyeur* ante aquella comunidad de cuerpos reconciliados, jubilosos y sin deseos, ya que nada les falta; doloroso sentimiento de una plenitud de la que no se participa. Un último elemento de su turbación: ese jardín de las delicias, este Edén, se encuentra al norte de los Alpes. Un nuevo contrato social basado en las costumbres, en cumplimiento de la Ciudad de Platón, parece hallarse realizado aquí, armoniosamente, sin violencia, sin celos: no hay vigilancia a la puerta, ni maridos celosos como los italianos. Sin embargo, Zúrich está al norte de la civilización, de la civilización de la que procede el Poggio. El cuerpo y la intimidad de que se compone se hallan apasionadamente del lado de su madre mediterránea. Del lado del norte, lo que él hace es repatriar los manuscritos antiguos que lo nutren: de Cluny, de Colonia, de Saint-Gall, se lleva los textos a carretadas, algunos de ellos totalmente desconocidos: trece nuevos discursos de Cicerón, y la *Institución oratoria* de Quintiliano, y todo Lucrecio. Frente a esta

patria que es la suya, ¿cuál es el peso de la dolorosa visión de un paraíso nórdico? Alcanzado por un instante de gracia, que tal vez explique esta vacilación en su carrera, el Poggio se recobrará. Se cerró de nuevo aquel paréntesis enigmático, sobre las asambleas de cuerpos dichosos, que anuncian el Renacimiento, los atletas de Miguel Ángel tras la Virgen musculosa y las fiestas de desnudos, desde el Primaticcio hasta Cranach.

Pero el cuerpo en el baño despierta también otras resonancias en el otoño de la Edad Media. El Renacimiento no se reduce a una visión espacial de la felicidad, es también la visión profunda de un camino interior. Junto a la fuente de juventud de un estío eterno, la fontana de vida, de la vida eterna. El cuerpo iluminado por el placer de los sentidos inspira también los ademanes y el proceso de una reforma espiritual. El agua de la salvación es la que inspira precisamente al poeta de Estrasburgo Thomas Murner su *Badenfahrt*, publicado en 1514, alegoría de la conversión ante la llamada de Cristo, que emboca la trompeta del bañista: “Entonces, Dios, movido a piedad por nosotros / Ha comenzado a enseñarnos / Cómo ha de acudirse al baño / Lavarse, purificarse, perder toda vergüenza / Por la fuerza y poder de su Santo Nombre. / Lo ha hecho tan públicamente / Que el mundo entero lo ha visto: / Nadie podrá sostener en verdad, / Ni afirmar ni quejarse / De no haber visto / Cómo hay que bañarse y purificarse, / Purificarse de nuevo en Dios / Incorporándose como un nuevo Adán / Al que el bautismo resucita. / Porque Dios nos otorga en su Gracia / Que ningún pecado original nos destruya de nuevo. / Todo esto ha sido llevado a cabo por Dios / tan abiertamente / Que el mundo entero lo ha presenciado: / Dios mismo es quien nos ha llamado al baño al son de la trompeta”.

Sobre estas premisas, corroborado por unas xilografías admirables cuya difusión en forma de imágenes volantes puede imaginarse, se desarrolla un vocabulario que suscita las imágenes más corrientes del baño en las estufas; como si la generación de los simples gestos hiciera germinar la palabra divina. La vida del cuerpo es una perfecta homotecia, una demostración de la vida espiritual. La conversión no es una búsqueda lejana, una peregrinación a los extremos; es un recorrido cotidiano iluminado por el sentido: cada vez que haces este ademán, Cristo se aproxima a ti. Déjate invitar al baño, abandona tus vicios, desembarázate de tus pecados, despierta de nuevo tu ardor por el bien, dale las gracias al bañista…

EL BAÑO DEL ALMA

die badecur	la cura termal	la purificación
in das bad laden	invitar al baño	la revelación
sich selbst unrein erkennen	reconocerse sucio	la confesión
sich abziehen	desnudarse	despojarse de los vicios
vor Gott nackent stehen	presentarse desnudo ante Dios	la vergüenza
die füs weschen	lavarse los pies	la humildad
den leib reiben	frotar su cuerpo	escuchar la confesión
die haut kratzen	raspar la piel	la penitencia
in bad lecken	azotarse con ramas	despertar el fervor
der badmantel	el peinador	la mortaja
das ölbad	el baño de aceite	bautismo y extremaunción
das täglich bad	el baño cotidiano	la misa
das wildbad	el baño termal	la conversión antes de la muerte
dem bader dancken	dar las gracias al bañista	la acción de gracias

Amor sagrado, amor profano: el cuerpo y el agua son símbolo y receptáculo del espíritu. ¿Qué otra cosa es el humanismo, sino la voluntad de reconciliar la apariencia y la intimidad?

Entre ambos, la mirada y todas las percepciones del mundo. Antes de aproximarnos al sentimiento de reserva, tratemos de comprender, en lo que ellos nos han dicho de ella, los instrumentos del conocimiento sensible.

Sensaciones, sentimientos

En nuestra aproximación a la intimidad, somos tributarios de las formas de la expresión, y, aunque nada parezca más constante que las funciones perceptivas, la notación, con más o menos lagunas, de los hábitos sensibles traza una red variable de las maneras de vivir, de sentir y de pensar. Sólo si se insiste en las discordancias con las maneras contemporáneas puede llegarse a captar la medida de lo que fue la intimidad de los tiempos pasados, o mejor aún, de lo que son las dificultades para abordarla.

La vista

Más que el olfato y que el gusto, la vista se halla implícitamente reconocida como el sentido más indispensable para el testigo al que la historia pretende interrogar. La medida del espacio, necesaria para su utilización, parte de la visión más cercana, la que el hombre tiene de su propio cuerpo: la pelota, la braza, el pie y hasta la cureña de la ballesta y la legua tienen que ver directamente con lo íntimo, o sea, con la relación que mantiene consigo mismo el hombre occidental, labriego, industrial o guerrero. Más allá del campo visual familiar, del trigo segado a la altura de la hoz, del límite de los bosques, de las empalizadas, de los fosos y de las murallas, se extienden otros espacios difíciles de dominar, desiertos, montañas, malos pasos. Como las deficiencias de visión no se hallan comúnmente corregidas por el uso de anteojos, se entiende muy bien que el paisaje panorámico sólo haga una aparición tardía, y en primer lugar simbólica, en la literatura descriptiva. Esta visión de lo próximo se acomodó muy bien a la prioridad de lo simbólico en las representaciones, y a una discordancia duradera entre el ilusionismo pictórico y la descripción de lo real mediante la escritura.

Volvamos al ejemplo del espacio. Es cosa bien sabida cómo la pedagogía ilustrada del cristianismo difundió ampliamente desde el principio determinados signos cuya riqueza de sentido resultaba accesible a todos sin que hubiera que suponer la organización lógica de un espacio: la imaginación y la memoria permitían a la mayoría de los fieles descomponer, aislar y reunir los elementos de una escena pintada o esculpida. A partir del siglo XIV se abre paso otro tipo de representación figurada, basada en la sugestión de una libertad de movimiento de las figuras en el espacio: los ademanes, los muros ficticios, la profundidad de los supuestos planos, en una palabra el *trompe-l'oeil* o ilusionismo, hacían de la perspectiva una nueva categoría de las formas simbólicas. Lo que nosotros sentimos la tentación de considerar como una evolución hacia el realismo de la representación a finales de la Edad Media es una elegante simulación de lo real, que satisfacía a una clientela para la que la riqueza radicaba en los objetos, y el pensamiento, en el espacio que los unía. Los verdaderos devotos, aunque fuesen los pobres y los ignorantes por los que se preocupaba tanto Gerson, siguen apegados a las imágenes sensibles, cuya contemplación —ya volveremos sobre ello— renueva incesantemente su poder mediante el símbolo. Aquí radica la verdadera clave del debate entablado por la imagen del Renacimiento entre lo sagrado y lo profano, y que tiene su fundamento en los caracteres físicos y culturales de la percepción.

La notación de los colores no tiene menos que ver con una aproximación a lo íntimo que la percepción del pasado. Desde este punto de vista, la heráldica, la moda vestimentaria, la pintura de interior, nos persuadirían inmediatamente de que los hombres del siglo XV sentían la misma inclinación por los contrastes y tenían el mismo sentido de los matices que nosotros. Pero olvidamos a menudo lo que el valor

simbólico de los colores añadía al encanto de una obra gracias a intenciones entonces percibidas y ahora ocultas. Más extraño aún es el contraste entre el aparente realismo de la pintura y la escultura de los siglos XIV y XV y la pobreza del vocabulario descriptivo en los textos contemporáneos.

Cuando describe Froissart las campiñas de Ariège, mientras vivía en la corte del conde de Foix, Gaston Phébus, la decoración que nos pone delante es la de “rientes” alcores y “claras” riberas; bien lejos del pintoresquismo o del naturalismo, el cronista no tiene otra pretensión que la de poner de manifiesto el poder de su huésped, basada en sus ricas posesiones. En cambio, cuando describe la entrada en París de la reina Isabel de Baviera, se detiene junto con el cortejo real delante de todas las tribunas de honor y su pluma flamea de rojo, de azul y de oro; pero el color no tiene otra misión que la de atestiguar con su carácter simbólico el homenaje tributado por la burguesía parisiense a la monarquía.

Resultaría poco menos que inútil buscar en la literatura histórica de finales de la Edad Media una calidad descriptiva comparable a la de las acuarelas alpinas de Alberto Durero, que son los primeros paisajes de la historia del arte occidental liberados de cualquier significación o utilidad. La convención simbólica, aunque esté coloreada como la rosa púrpura, sólo cede el lugar a la realidad vivida en los escasos textos emotivos en que el paisaje aparece como el marco de una aventura rememorada, como la fontana de Vaucluse que inspira en plena noche a Petrarca la fascinación inquietante de sus aguas negras, o los bosques de Cadore, solitarios y salvajes, donde Carlos IV está a punto de perderse con su ejército, o el desierto del Sinaí, en medio del cual por poco perece fray Félix Faber, tentado por lo inconmensurable.

Como se ve, algunas escenas nocturnas y angustiosas valen tanto para nosotros como el esbozo de una descripción. Nada que sea comparable a los diarios de viaje del siglo XIX: incluso los peregrinos de Oriente más abiertos a las impresiones exóticas, y que llegaron a descubrir, a veces entre lágrimas, los lugares bíblicos tantas veces evocados por la imaginación, se limitan a subrayar para sus lectores la veracidad de las informaciones que habían recibido antes de su partida. No concluyamos por ello que fuesen insensibles al color local, sino que no disponían del vocabulario requerido para la descripción, y que, de los cinco sentidos, tal vez no sea la vista el más sensible.

Los otros sentidos

En efecto, los mismos textos turísticos se detienen de buena gana en los jardines de Tierra Santa, donde para aquellos europeos aparecían reunidas todas las condiciones de la delectación, primicias del paraíso. El canto de los pájaros, el murmullo de los juegos de agua, los olores que emanan de las especies vegetales allí reunidas encantan los sentidos de los caballeros, burgueses y hombres de Iglesia

llegados a degustar las delicias de Oriente. En la misma Europa, el jardín cerrado ofrece a la intimidad de los grandes, de los enamorados, de los refinados, la ocasión de fiestas de los sentidos que conviene poner en relación con el placer de la polifonía o con la combinación de los sabores culinarios, lo agrio y lo dulce. En los ambientes menos acomodados, la descripción de los manjares reunidos, la variedad de los condimentos, el gusto por los ramos de flores, la presencia de pájaros enjaulados, son otros tantos signos del placer de vivir. En un mundo menos aséptico y menos uniforme que el actual, el olfato, el oído y el gusto jugaban sin duda un papel esencial en la definición de la dicha sensible, tanto en la realidad como en la imaginación: descripciones y pinturas de la felicidad que recurren de mucha mejor gana a los sonidos armoniosos y a los perfumes imperceptibles que a las visiones seráficas cuando quieren expresar un estado de gracia. Así, por ejemplo, para la mística Margaretha Ebner, que describe transportes indecibles, la presencia divina en el coro de su iglesia se manifestaba mediante dulces soplos de aire y una fragancia maravillosa.

A la inversa, hay olores insoportables como los que definen ciertos límites sociales y los contornos de la xenofobia: el hedor se asocia duraderamente a ciertas profesiones, delimita sectores urbanos y encierra a ciertos grupos de población en su singularidad. El fraile Félix Faber, que sufre, como hemos visto, a causa de la promiscuidad en la galera de Tierra Santa, distingue con mucho cuidado a musulmanes y judíos por su olor respectivo en los baños de Gaza, mientras que los cristianos, según él, no huelen mal. Entre los lugares comunes que se aplican comúnmente a los alemanes, bajo la pluma de los italianos, figura el mal olor que según ellos reinaba en las tierras del Imperio y que los imperiales, cualquiera que fuese su estatus, transportaban consigo. Campano, un humanista enviado con una misión al Reichstag de Ratisbona en 1471, habla de un olor fétido y persistente que obliga al extranjero de regreso en su patria a lavarse cinco, y hasta siete veces, para librarse de él. Al margen de la exageración polémica o fabuladora, es muy posible que ciertos hábitos alimentarios hayan definido duraderamente gracias a los olores cotidianos las fronteras naturales. La geografía de los olores de André Siegfried no era solamente la invención divertida de un serio economista.

No tiene, por tanto, nada de sorprendente que la diversidad de los ruidos resultante de la promiscuidad se convirtiera en una calamidad insoportable para un fraile acostumbrado al silencio de su convento; Félix Faber analizó con toda veracidad por separado todas y cada una de las desazones del viaje en masa al que se hallaban condenados los peregrinos, y el ruido es uno de ellos. Mas por lo común, los ruidos naturales violentos —sólo en reflexiones urbanas se tropieza uno con la referencia a los perjuicios industriales— acompañan a sucesos de mal presagio, como la muerte de un tirano o la llegada del diablo: la noche en que murió Gian Galeazzo Visconti, según el historiador florentino Goro Dati, un huracán y trombas de agua dejaron constancia del descenso de su alma al infierno. Y en los relatos de viaje al

pozo de San Patricio, boca irlandesa del mundo infernal, el caballero valiente ha de soportar vientos impetuosos, gritos abominables y una barahúnda de todos los diablos, tan tremebunda “que todos los torrentes del mundo reunidos no la hubiesen hecho mayor”…

De este modo, lo mismo si se trata de la felicidad que de las situaciones más insoportables, es el conjunto de los sentidos el que se siente afectado por las impresiones invasoras del mundo exterior, mundo en el que las almas andan metiendo ruido en torno de los seres vivos, en el que los ángeles de Fouquet —rojos y azules— asedian a la Virgen con el Niño, y en el que los mismos desiertos están infestados de demonios que buscan a quien devorar.

La expresión de los sentimientos

Frente al poder de lo real, el individuo trata de dominar la expresión de sus sentimientos. Los preceptos de educación, el modelo de las canciones de gesta, o los espejos de príncipes, distinguen entre lo que pertenece al dominio público y lo que sólo se expresa en privado.

El pudor prohíbe hablar demasiado de la propia dicha o extenderse a propósito de la propia tristeza. Luis de Diesbach, que relata la muerte de su mujer, advierte que despidió a la servidumbre a fin de quedarse solo para abanicar y velar a la moribunda. Ana de Bretaña, al enterarse a las once de la noche de la muerte en Amboise de Carlos VIII, se retiró a su alcoba y no quiso tolerar ninguna compañía; al día siguiente recibió las condolencias del cardenal Briçonnet, pero no le respondió ni una sola palabra y se encerró durante cerca de veinticuatro horas. Resulta evidentemente imposible distinguir en este retiro entre el dolor, el repliegue en sí mismo y la meditación política. Pero atestigua al menos un anhelo de contención que sólo se remite a uno mismo y tal vez a Dios.

Hubo, sin embargo, algunos padres que confiaron a la escritura la expresión trastornada de sus sentimientos, tras la muerte de sus hijos. Lucas Rem de Augsburgo anota en su diario la letanía de las muertes familiares, los rasgos físicos de unos hijos prematuramente muertos a los que ya estaba habituado: por ejemplo, aquel chiquillo de ojos negros, muerto de consunción tras veinte semanas de caquexia, “el espectáculo más desolador que he visto en mi vida”. Giovanni Conversini de Ravena declara que el pudor “le impide manifestar el dolor que le aprieta el corazón”. Más prolijo, y también más conmovedor, Giovanni di Pagolo Morelli de Florencia, después de haber referido la muerte de su hijo Alberto, añade: “Han pasado ya varios meses desde la hora de su muerte, pero ni yo, ni su madre, podemos olvidarla. Tenemos sin cesar su imagen ante nosotros, trayéndonos a la memoria todas las circunstancias y situaciones, sus palabras y sus gestos, viéndolo de día y de noche, desayunando, comiendo, en casa y fuera de ella, durmiendo o despiertos, en nuestra villa o en Florencia; hagamos lo que hagamos, es un cuchillo que nos está

atravesando el corazón". Y, más adelante: "Durante más de un año no he podido entrar en esta habitación, sin otra razón que mi extremo dolor".

El sentimiento de reserva

El retraimiento

La "cámara de los pensamientos". Al margen de las cartujas y los lugares de reclusión voluntaria, hay un buen uso civil de la soledad que supone voluntad y capacidad de retraimiento. La "trastienda" de Montaigne se sitúa en la línea de las "habitaciones privadas" en las que se encierran de buena gana poetas, humanistas y devotos al final de la Edad Media.

Se trata en efecto ante todo de un lugar dispuesto para el trabajo y la meditación, el *studiolo* a la italiana que Ghirlandaio y Durero imaginaron como marco íntimo y solitario de las actividades de san Jerónimo. Ya se ha hablado de cómo el uso de esta pieza había entrado en las costumbres de la vida privada al norte de los Alpes. El *studiolo* designaba incluso la habitación de juego cerrada con llave adonde el pequeño Conrad von Weinsberg de Colonia había transportado sus tesoros y jugaba a decir misa ante un altar improvisado.

Según la *Vita nuova*, era también en su alcoba donde Dante se recluía para lamentarse sin que nadie le escuchara. Y Petrarca, leyendo las *Confesiones* de san Agustín en su cuarto, dejaba correr sus lágrimas, se golpeaba la frente, se retorcía las manos, hasta tal extremo tomaba parte, a través de su lectura expresiva, en los tormentos de su modelo; no podía tolerar en semejante circunstancia verse estorbado por testigos. Con mucha más razón el retiro espiritual se ve favorecido por el silencio de un lugar apartado: la constitución de los hermanos de la Vida común, los canónigos de Windesheim, recomendaba "separarse del mundo para dirigir con mayor intensidad el corazón hacia Dios".

El retiro puede también designar a la vez un lugar de soledad y una voluntad de renuncia del mundo. A diferencia de Datini, el comerciante de Prato, que vacila en atender a las amonestaciones de su mujer y sus amigos y pensar por fin en su alma, el "perfecto comerciante" tal como lo ve Benedetto Cotrugli en su tratado de moral práctica, cierra sus libros de cuentas y, retirado a su casa de campo, dedica el tiempo que le queda de vida a preparar su salvación.

En sentido espiritual, el retiro se define como un movimiento ascensional, para ir a parar en un lugar elevado, simbólico e íntimo. Cuando ascendió a la cumbre del monte Ventoso, Petrarca se sintió penetrado por el valor demostrativo de su excursión que le permitió al mismo tiempo contemplar el panorama de su vida pasada y acercarse a lo esencial. Como escribe Ludolph von Sudheim: "Al elevarse por los aires es cuando el hombre cambia de verdad". El retraimiento se convierte entonces

en aquella “fortaleza del silencio” en la que el hombre, habiendo hecho el vacío, puede acoger a Jesucristo. Entre todas las definiciones del alma que el Maestro Eckhart propone en sus *Sermones*, una de las más llamativas es la de la fortaleza: “Esta reducida fortaleza se halla tan elevada por encima de toda ponderación y de todo poder que sólo Dios es capaz de penetrar en ella con su mirada. Y como Él es Uno y Simple, sólo Él puede entrar en esa unicidad que yo llamo un pequeño castillo espiritual”.

En la última etapa del recogimiento en uno mismo, la alcoba aislada, la habitación alta de la Escritura, no ha de buscarse en un lugar ideal; está en cada uno de nosotros, si sabemos aderezarla y retirarnos a ella. Ascender hacia dentro de sí mismo y cerrar las puertas al mundo es lo mismo que crear ese “íntimo silencio del alma”, como decía la mística Mechtilde de Magdeburgo. Entonces, “lo mismo si se vela que si se duerme, si se está sentado, se come o se bebe, se puede estar solo incluso en medio de los demás, solo con Cristo” (J. Mombaer).

Sin lugar a dudas, esta forma suprema del retraimiento se hallaba en el siglo XV, ni más ni menos que en cualquier otra época, al alcance de todos los corazones. Carlos de Orleans, que poseía una vasta biblioteca filosófica y teológica, no había logrado franquear la etapa del inventario de sí mismo en la “cámara de su pensamiento” donde hacía moler el molino de la melancolía. Pero la introspección, cuyo ejemplo nos dejaron tantos autores de los siglos XIV y XV, incluso cuando se limita a fórmulas testamentarias, se inscribe en un horizonte de inquietudes sinceras y fervientes. Nos lo demuestran el favor renovado en el siglo XV de las órdenes ascéticas, el éxito de las cofradías devotas, los aspectos más espectaculares de la predicación de los Mendicantes y sobre todo la riqueza de las manifestaciones personales de piedad.

La disciplina de la memoria. Con toda evidencia, estas disposiciones de espíritu se fortalecieron gracias a un adiestramiento en el dominio de sí mismo. El aprendizaje de la disciplina comienza por el silencio inculcado a los escolares, considerado como un elemento formativo por las mismas razones que el abecedario: un orfebre de Franconia de comienzos del siglo XVI sitúa en el mismo plano, en sus recuerdos de niñez, el *stille stizen* (estar sentado en silencio) y el *buchstabieren* (aprender las letras). El silencio es un generador de estructuras mentales si pone en movimiento la memoria. Una memoria desarrollada mediante técnicas visuales y un hábito de la recapitulación.

Abundan los ejemplos del poder y la precisión de la memoria de los hombres y mujeres del milenio medieval, durante el que la escasez del libro hace de la imagen, y de la imagen religiosa en particular, el documento de referencia obligada. Y no solamente en los ambientes cultivados en los que la memoria es uno de los elementos de una cultura acumulativa, sino también en los medios populares, como atestigua la práctica judicial del testimonio. La vida privada, en los aspectos más personales que componen al individuo, se basa en círculos de memoria donde los elementos

adquiridos, frutos del estudio y la experiencia, vienen a añadirse a la transmisión oral del grupo; y si la memoria familiar no parece remontarse a más de tres generaciones, más allá de las cuales, archivos, tradiciones y leyendas son ya los componentes del pasado de los grandes, la memoria individual de sucesos concretos, y hasta de palabras pronunciadas, devuelve a la luz con una fuerza sorprendente el cuarto de siglo cumplido. Petrarca, al hacer en sus *Rerum vulgarium fragmenta* la crónica diaria de su obra, puede escribir: "En este viernes 19 de mayo de 1368, en mi insomnio, me levanto, porque acabo de acordarme de este recuerdo muy antiguo, de hace más de veinticinco años (…)". Más sorprendentes aún resultan las declaraciones ante el juez inquisidor de Béatrice de Planissoles, la castellana de Montaillou, que evoca un acontecimiento que se remonta a veintiséis años atrás, al mes de agosto, o las de aquella pobre obrera de Douai, capaz de citar, tras la muerte del poderoso y temible pañero Jehan Boinebroke, las burlonas palabras dirigidas por el hombre de negocios a su joven esposa treinta años antes.

El mundo del espíritu

Esta práctica de la memoria era una necesidad en sociedades en las que el escrito seguía siendo el sistema de referencia sólo para una élite del poder y del conocimiento. Las técnicas de la impresión contribuyen, a partir de comienzos del siglo XIV, a la difusión de imágenes, acompañadas a veces de textos, que hacen circular por toda Europa estos auxiliares de la memoria. La imagen contribuye en efecto a fortalecer la rememoración, cuyo empleo más juicioso supo hacer precisamente la pedagogía religiosa.

Técnicas de la emoción devota. Ya se ha visto cómo utilizaba Petrarca los márgenes de sus libros predilectos para anotaciones capaces de suscitar, como señales, el mecanismo del recuerdo reavivando así las heridas y las lágrimas. Estos simples trazos atestiguan hábitos de pensamiento muy ampliamente difundidos en la Edad Media: así, una hoja impresa italiana de alrededor de 1300 representa a la Virgen, que medita a su vez, después de la Ascensión, en los misterios de la salvación que acababa de vivir. La hoja recapitula, en torno de la Virgen dolorosa, los episodios de aquella historia por orden cronológico, utilizando unos signos análogos a los ideogramas y a los jeroglíficos y acompañándolos de leyendas sumarias. El nacimiento está evocado por el asno y el buey; el huerto de Getsemaní, por una espada y una lanza enhiestas entre árboles; y la Ascensión, por la huella de dos pies impresos sobre la forma de una colina. Meditar en la vida de Cristo es hacer como María, que "repasaba todas estas cosas en su corazón", hacer memoria en el orden indicado por la falsilla gráfica de un cierto número de episodios muy conocidos del Nuevo Testamento, y, al tiempo que se aplica a ellos la atención, reavivar sentimientos piadosos.

Estimulada por la memoria inmediata, la expresión de los sentimientos íntimos se veía, por otra parte, aguzada por el tono monótono y enajenante de la lectura en voz baja, el mismo murmullo de la oración o de la confesión, la “voz del alma”, recomendada por el concilio de Letrán en 1214. Lo estaba también por la técnica de la repetición contable, que pertenece a las formas más antiguas de la práctica religiosa —puesto que el cordón de perlas, antepasado del rosario, está ya atestiguado en el siglo IV—. La inserción de un *Pater* cada diez *Avemarías*, invención de un cartujo de Colonia a comienzos del siglo XV, es una etapa en el complejo proceso que vincula estrechamente el *Avemaría* a los quince misterios de la salvación: las fórmulas condensadas, *clausulae*, que se proponen encerrar la meditación en el círculo de cuentas en el que se extiende, en lugar de dejarla vagabundear, y tal vez perderse, desarrollan al final de la Edad Media una piadosa contabilidad, cuyo automatismo se ha ridiculizado a veces sin tener en cuenta su intención ascética. Se ha visto en ello una exacerbación ritualista, por analogía con las elevadas cifras, que llegaban hasta el millar, de misas encargadas por disposiciones testamentarias. En realidad, con su formalismo repetitivo, el recuento de las 5500 heridas de Cristo o de los 1000 pasos ensangrentados del camino de la cruz permite desgranar el tiempo inconmensurable del sufrimiento y multiplicar y demultiplicar hasta el vértigo las miradas instantáneas del devoto al misterio de la Pasión.

Del mismo modo que los sentimientos personales expresados por algunos cronistas de la Edad Media se refieren con frecuencia a lugares o recuerdos amables o trágicos evocados por ellos, la pedagogía de las órdenes mendicantes, deseosa de la salvación del mayor número de almas, puso el acento sobre esos objetos mediadores que son el rosario, popularizado por el éxito europeo de la confraternidad creada en Colonia en 1474, las reliquias, cuyas colecciones privadas se multiplican en ocasiones hasta la manía, las imágenes piadosas, que cada uno contempla en su intimidad, y las plegarias manuscritas, que todo el mundo lleva consigo. A este respecto, los descubrimientos arqueológicos llevados a cabo bajo el maderaje del coro de Wienhausen, iglesia cisterciense de la landa de Luneburg, aclaran de la manera más chocante los hábitos de la devoción desde finales del siglo XIII. Junto a los alfileres, los cuchillos, los anteojos con montura de madera o de cuero encontrados bajo los sitiales de los canónigos, han salido a relucir las imágenes caídas de los misales o de las vestiduras, los grabados en madera coloreados, los trozos de papel prensados en moldes de plomo, así como pequeños paquetes de huesos y restos de seda, que demuestran el uso de reliquias ocultas. A este registro pertenecía la crucifixión esquemática, dibujada con tinta, que Durero llevaba sobre sí, y que no presenta ninguna pretensión artística.

¿Cuáles son los signos o las imágenes reproducidos con más frecuencia? No cabe la menor duda de que a finales de la Edad Media las formas de la piedad privilegian representaciones o alusiones a la humanidad de Cristo, así como a sus sufrimientos, más que a su divina realeza. Dado el carácter tan elíptico del signo, la contemplación

de los sufrimientos de Cristo y la compasión del fiel se despiertan mediante la alusión a instrumentos (los azotes) o a objetos (las antorchas del monte de los Olivos) colocados por el relato bíblico en el recorrido que conduce a la “locura” de la cruz.

A este dominio instrumental pertenece la representación de las cinco llagas de Cristo que, en una sociedad sensible a las armas y a las divisas, constituyen el blasón místico del Hijo del Hombre; o, en el centro de un conjunto de objetos triviales y sagrados a la vez, azotes, clavos, esponja, escala…, la herida abierta del costado de Nuestro Señor —grandeza pura, precisa el comentario— que se destaca como una mandorla.

El “inmenso apetito de lo divino” del que hablaba Lucien Febvre y que Emmanuel Le Roy Ladurie resume en una fórmula brutal: “Cristo, al que aman sangrante”, nos remite al realismo corporal de la Imitación de Cristo: imitar no significa adoptar una línea general de conducta que reproduzca imperfectamente el comportamiento de un modelo perfecto; quiere decir, para los cristianos más fervientes, asociados en piadosas cofradías o aislados en sus ejercicios espirituales, revivir de la manera más sensible para el cuerpo y para el espíritu cada episodio de la Pasión. “Tener sin cesar en el espíritu” (*frequenter in mente*…, dice G. Groote), prepararse “mediante piadosas efusiones” (*per pias affectiones*…, dice el capítulo sobre la misa de la constitución de los Hermanos de la vida cristiana), considerar “lentamente y con lágrimas” (san Buenaventura en su tratado de enseñanza a los novicios); éstas son las disposiciones en las que ha de sumirse el devoto.

“Contempla”, escribe Buenaventura, “el sudor de sangre, los golpes en pleno rostro, el encarnizamiento de los azotes, la corona de espinas, la irrisión y los salivazos, los clavos que se hunden en las manos y pies, la erección de la cruz, el extravío de la mirada, la boca demudada, la amargura de la esponja, la cabeza que cuelga con todo su peso, la muerte atroz (…)”. Se invita al devoto a detallar todas las etapas de un suplicio, a escrutar con morosidad los signos y los efectos de la condena a muerte, a reproducir mediante el pensamiento y en su misma carne la abyecta agonía infligida al Salvador del mundo.

Formada en las técnicas de la memoria y la emoción, la mirada que los contemporáneos fijaban en los lienzos que hoy nos parecen sobre todo soberbios fragmentos de pintura nos recuerda la ambigüedad que el arte religioso del siglo XV conserva desde sus orígenes. Así, por ejemplo, *El descendimiento de la cruz,* de Rogier van der Weyden, pintado para los alguaciles de Lovaina que colocaron la tela sobre el altar de su cofradía, se detiene en un instante de la historia de la Pasión, recreado por la ilusión de las actitudes. Este suntuoso relato interrumpido lanza al mismo tiempo el doble signo que difundían por aquella misma época las humildes hojas impresas de una piedad más discreta: el cuerpo pálido y doliente de Cristo muerto, la compasión de la Virgen desvanecida. Otro ejemplo, más sutil aún, es el de la *Madona* de Giovanni Bellini, conservada en la Academia de Venecia, en el que la Virgen en adoración no puede ignorar el destino futuro del Niño Dios con el brazo

pendiente y tenso. Ejemplos como éstos prueban que la imagen de altar y la imagen de piedad personal no están necesariamente separadas, que liturgia e intimismo no siempre se oponen. Hay grados en la percepción de lo sagrado y en la eficacia de los signos; la más honda interioridad puede adaptarse a la plaza pública.

La plegaria. Todo es oración, según la teología mística del canciller Gerson, cuando el fiel más humilde, el espíritu más simple (*etiansi sit muliercula vel ydiota*) practica sin deliberación la elevación espiritual. El cristiano puede convertir en materia de su plegaria cualquier espectáculo que se le ofrezca. La devoción personal, arraigada en una actitud de permanente humildad, equivale a disponibilidad al advenimiento del Espíritu Santo. "La oración", escribe Gerson, "es la cadena que permite que el navío se aproxime a la orilla, sin que la orilla se acerque a él". La meditación, fundada en un aprendizaje de la memoria y en un entrenamiento de la sensibilidad más ampliamente difundidos en la Edad Media de lo que nuestras categorías intelectuales nos permitirían suponer, conduce a la contemplación. Si se ha de juzgar por los miles de plegarias manuscritas de toda especie y de todos los niveles conservadas en los archivos europeos, y que, en centenares de casos, presentan las señales de una llamativa espontaneidad, cabe estimar que el hábito de la oración, es decir, de una conversación íntima del ser con un poder superior, marcó profundamente los aspectos más secretos de la vida privada durante los siglos XIV y XV.

Como en el caso de las imágenes, no se trata de oponer radicalmente una plegaria oficial, litúrgica, y una plegaria personal e íntima: junto a los grandes textos del salterio, a las célebres oraciones atribuidas a Padres de la Iglesia y a místicos, difundidas en innumerables copias y mediante la imprenta, no puede dejarse de constatar la extremada diversidad de plegarias redactadas, recogidas y pronunciadas en todas las ocasiones de la vida cotidiana. Se advierte evidentemente la inflación de las plegarias marianas, o los fenómenos de la moda, que sustituyen, de una generación a otra, de una a otra región, invocaciones e intercesores, sin modificar el texto. Pero escritas como lo están para fiestas, para los días de la semana, para acompañar decisiones, para acciones de gracias tras una prueba, las oraciones conservadas han dejado con frecuencia libre curso a la expresión de una efusión personal. Junto a los libros de horas hojeados día tras día y a las colecciones de copias manuscritas en las que las plegarias aparecen en la vecindad de recetas y fórmulas, se han conservado también oraciones escritas en pergaminos enrollados, cosidos a la ropa, encerrados en pequeñas cajitas, y que dan prueba del papel profiláctico que podían llegar a jugar estos testimonios materiales de una vinculación entre el hombre y lo invisible.

El éxtasis. De la meditación a la plegaria, no están claramente marcadas las distancias; una y otra son medios de acceso a una realidad más vasta, más alta, más iluminadora: el mundo del espíritu se entreabre al mundo de los espíritus gracias a la visión. Aun cuando no se trate sino de una manifestación límite de la vida espiritual,

el misticismo de finales de la Edad Media conoció, a través de toda Europa, una repercusión que sobrepasa los límites de lo marginal. Si se lo define como la aniquilación de sí mismo dando lugar a Dios (el cielo sobre la tierra) hay relatos autobiográficos o “revelaciones” que testifican, a través de experiencias asumidas y descritas hasta lo indecible, de la existencia de encuentros íntimos vividos por hombres y sobre todo por mujeres con el más allá. De sus diálogos con Cristo, la monja Margaretha Ebner declara haber recibido no pocas respuestas, “imposibles de transcribir de acuerdo con la verdad de este mundo: porque cuanto más abunda la gracia, menos posible es expresarlo con pensamientos humanos”.

Estas manifestaciones extáticas, designadas desde el siglo XIII en el mundo germánico mediante el término *kunst*, o sea, algo que es un saber hacer —técnica y disponibilidad— más que un estado, han sido objeto de análisis psicológicos, psicoanalíticos y clínicos que insisten con razón en los aspectos corporales de las experiencias vividas; pero ninguna interpretación reductora de las íntimas conmociones descritas por los místicos ha sido capaz de empañar la pura y dolorosa verdad del amor descrito como un amor divino.

Las visiones de Margaretha Ebner, monja de Medingen, muerta tras largos años de sufrimientos, en 1351, se acompañan de una excitación o de una parálisis sensorial y motriz. La excitación se traducía en un transporte musical y luminoso y una suerte de júbilo del cuerpo que se manifestaba por un balbuceo automático y un idioma desconocido: “Cuando comenzaba mi *Pater*, mi corazón se sentía traspasado por la gracia y no podía saber hacia dónde ésta lo llevaba; incapaz a veces de orar, permanecía sumida en una alegría divina desde maitines hasta prima; otras veces se me abría el camino por el que venía la palabra (*Rede*); a veces me sentía levantada en vilo hasta el punto de no tocar ya el suelo (…)”.

La parálisis provocada por la evocación de los dolores de la Pasión, y más tarde por el solo enunciado del nombre de Jesús, se traducía, a intervalos cada vez más cortos, en una pérdida del uso de los miembros y de la palabra: catalepsia, que Margaretha Ebner llama *swige*, es decir, el silencio. Nos hallamos aquí en los últimos confines de la vida devota, con la admirable constancia del sujeto que anota las etapas de un fuego devorador. El encarnizamiento en dejar testimonio de una aventura que domina toda su vida nos ha valido las páginas más libres y las más sorprendentes de la literatura afectiva o amorosa escrita por mujeres en la Edad Media.

Cristo es ese divino niño que se pasea a fines del siglo XIV por los claustros de los monasterios femeninos. “¿Quién es tu padre?”. “*¡Pater Noster!*”, responde la criatura, y desaparece. Una monja de Adelshausen no cesó de gemir de día y de noche durante años, inconsolable por no haber encontrado nunca más al niño que había visto una vez. Más afortunada, Umiliana dei Cerchi conserva durante largo tiempo el recuerdo alucinado de la visita del *bambino*. E Inés de Montepulciano se niega por las buenas a devolverle a la Virgen el recién nacido que ésta le ha confiado durante una hora; conservará de la aventura una crucecita que el niño llevaba al

cuello. La identificación con la Virgen, gracias a los solícitos cuidados prestados a simulacros reales, muñecos de madera o de estuco, o a criaturas de ensueño, halla su fuente en una enseñanza devocional basada en la participación en la historia bíblica. El contacto visual con las imágenes sagradas transmuta, mediante una manipulación imaginaria, las frustraciones de algunas jóvenes monjas. Margaretha Ebner tenía en su celda una cuna, imaginando a un Niño Jesús que se negaba a dormir a fin de que ella lo tomara en sus brazos.

Cristo es también, y con mayor frecuencia, el prometido divino. Adèle de Brisach habla de una “unión con Dios que la viene a besar”. Christine Ebner se abraza con Cristo “como se imprime el sello en la cera”; Adèle Langmann ve cómo Cristo penetra en su celda y le da de comer un trozo de carne (“Esto es mi cuerpo…”); Margaretha Ebner ve al Crucificado inclinarse sobre ella, con los brazos dispuestos a abrazarla; y ella reposa sobre su seno como el apóstol Juan y se nutre de él. Estas escenas ardientes se hallan muy alejadas de las elegantes y castas pinturas del matrimonio místico de santa Catalina, ejecutadas por Rafael o el Perugino para un público que no habría sido capaz de admitir representaciones tan turbadoras.

Los impulsos, las visiones de los místicos no dejaban de plantear la cuestión de su origen. Margaretha Ebner sabe perfectamente que el diablo acostumbra a aparecerse como ángel de luz: “De súbito”, escribe, “todo se oscureció en mí, hasta el punto de que acabé por dudar, en contra de mi voluntad de creer”. Sólo el recrudecimiento de sus dolores físicos le devuelve la esperanza de salvación. Para Robert de Uzès, la duda no es posible; como que ha sufrido realmente, al crepúsculo, el asalto de la melancolía: “Satán pretendió engañarme, apareciéndoseme bajo la forma de Nuestro Señor Jesucristo”.

El aire enrarecido en que se mueven los místicos da forma a la presencia real de lo divino y les permite identificar mediante signos íntimos la veracidad de sus visiones.

Ver lo invisible

Famosos o anónimos, otros individuos han transmitido también mediante impresiones o relatos su actitud para alcanzar a ver en determinados instantes lo invisible bajo todas sus formas: sombrías o luminosas visiones de los sueños, pesadillas, encuentros enigmáticos, breves relaciones con fantasmas o con muertos, que prolongan o desdoblan la realidad.

Visión y angustia. Algunas de estas visiones se inscriben en la tradición antigua de los sueños proféticos, y su carácter literario y político les sustrae el valor de un testimonio sobre lo íntimo; pero, no obstante, su forma es rica en enseñanzas sobre las imágenes mentales y las representaciones que era usual hacerse sobre los espíritus. Para el futuro emperador Carlos IV, despertado en plena noche en su tienda cerca de Parma por un ángel de Dios, la identidad del enviado, al que llama “señor”

(*Herr*), no ofrece la menor duda, no más que el hecho de sobrevolar vastos paisajes, suspendido por los pelos, o su agotamiento real al despertar, después de haber recorrido por los aires tan enormes distancias.

El conde de Zimmern fue, según la crónica familiar, testigo y actor de una escena fantástica emparentada con las leyendas piadosas. Perdido en pleno bosque, vio surgir ante sí una figura humana silenciosa, encargada de hacerle una revelación. "Como hablaba de Dios, el conde aceptó cabalgar detrás de él". La visión de un castillo encantado, cuyos habitantes remedan en silencio un interminable festín, es un fragmento excepcional de la literatura de encantamiento, hasta la desaparición del paisaje y de la figura iniciativa, en medio de un olor de azufre y de gritos, que hace emerger súbitamente el infierno. El conde de Zimmern, espantado de haber asistido al castigo eterno infligido a su tío difunto, decidió inmediatamente fundar una capilla expiatoria, pero sus amigos le reconocieron con dificultad, "hasta tal punto habían blanqueado su barba y sus cabellos". ¿Literatura? Desde luego. El terror del conde fue probablemente, junto con las construcciones subsistentes, el punto de partida del relato.

Otro relato, extraído de la autobiografía de Burkard Zink, burgués de Augsburgo, registra una angustia comparable, pero aún más insólita, ya que carece de función moral y de propósito literario. Habiendo seguido a través de un bosque de Hungría que no conocía a dos caballeros que le precedían en el camino, el autor los ve desaparecer y se encuentra de súbito, a la caída de la tarde, detenido por dos jabalíes amenazantes ante un lúgubre castillo. Apenas había invocado a Dios en su ayuda cuando el castillo se desvaneció y se dibujó un sendero que le permitió salir del mal trance: "Comprendí entonces que había sido engañado y que había seguido a dos fantasmas al cabalgar tras los dos personajes por el bosque (…). Al implorar a Dios y hacer la señal de la cruz, todo aquel simulacro desapareció ante mis ojos".

La presencia del Enemigo se manifiesta inclusive en un lugar cerrado y guardado. Prueba de ello es la insólita anécdota que Carlos IV tuvo a bien incluir en el relato político y militar de sus años de juventud, en la que el espíritu maligno se da a conocer por el golpe de un vaso de vino sobre el pavimento y un ruido de pasos. Con la pieza de convicción encontrada en el suelo con las primeras luces del día, el relato entra en la categoría de los terrores inexplicados. El diablo, jamás nombrado, es esa oleada de sangre en el rostro, ese redoble del corazón en medio del pánico que, en la soledad y los parajes hostiles, o en los lugares cerrados bruscamente invadidos, hace surgir la ilusión y lo incomprensible.

Esa difusa inquietud, que a veces toca lo espantoso, ayuda a comprender la doble figura del diablo medieval: la precisión irrealista de su apariencia para aquellos que no se lo han encontrado y la opresora imprecisión de su presencia real para aquellos a los que asedia. Si se consideran de cerca los textos que describen su intervención en la vida cotidiana de los hombres y mujeres de finales de la Edad Media se comprueba que el demonio adopta cada vez que se le reconoce —o sea, una vez que ha

desaparecido—, la apariencia más común; y que las alteraciones físicas (envejecimiento prematuro, letargia, manifestaciones histéricas) que provoca su presencia son reales. Se da, sin duda alguna, una experiencia subjetiva de la presencia del mal, pero, como ha podido escribirse, los demonios más terribles son los demonios interiores.

Lo real y lo verdadero. Rodeados por las potestades de lo alto y de lo profundo, que, con el permiso divino, se les aparecen a veces y los engañan, solicitados hasta su último suspiro a decidirse entre el bien y el mal, cuyas cohortes apretadas ocupan la alcoba de los moribundos, los hombres y las mujeres tienen, en las postrimerías de la Edad Media, los ojos abiertos a lo invisible.

Clérigos e ignorantes, separados por todo menos por la angustia, nobles y villanos, a los que la muerte socarrona estrecha con la misma energía, atraviesan juntos un mundo todavía rebosante y ruidoso, en el que las fronteras entre lo que es real y lo que es verdadero siguen siendo indecisas para los mejores anteojos.

Armande Rives, de Montaillou, estaba persuadida, por habérselas encontrado, de que “las almas tienen un cuerpo carnal, huesos y todos los miembros”. Algunas generaciones más tarde, el caballero Jorge el Húngaro le pregunta al ángel que le hace visitar el purgatorio si los santos que está viendo tienen cuerpo. Lo invisible mismo se halla enraizado en lo corporal, ya que la comunidad de los muertos y de los espíritus prolonga su existencia terrena rozando a veces a los vivos. Todos los elegidos se reunirán un día en la gloriosa inmovilidad de la mansión del Padre: *domus* espiritual del paraíso sobre la que se proyectan las estructuras de una sociedad humana jerarquizada.

Pero a partir del siglo XIV se preparan tiempos nuevos, con la afirmación de sí de unos individuos deseosos de perpetuar su imagen y su memoria en este bajo mundo. Un gran movimiento surgido de las sociedades urbanas de Occidente hace recular sin tregua los límites del mundo conocido y los pilares del Cielo, creando en torno de la figura humana un espacio geométrico e insensible, abandonando a los humildes el valor de las lágrimas, de la credulidad y el asombro.

Lancemos una última mirada sobre esos objetos tan materiales, documentos y representaciones, cartas y crónicas, imágenes humildes o sublimes, libros de horas usados, registros notariales interrumpidos por la muerte, restos de ropas, huellas frágiles e inciertas abandonadas sin comentarios. No hay ninguna lectura ni ninguna conclusión que sean irrefutables y definitivas, porque dista mucho de haber concluido la pesquisa de los vestigios de lo íntimo.

Ph. B.

Bibliografía

1. SIGLOS XI-XIII

FUENTES ACCESIBLES

La chanson de Roland, ed. y trad. P. Jonin, París, Gallimard, col. “Folio”, 1979. (Existe edición en castellano en Madrid, Anaya).

CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval ou le roman du Graal*, París, Gallimard, col. “Folio”, 1974. (Existe edición en castellano en Madrid, Espasa-Calpe).

GALBERT DE BRUGES, *Le meurtre de Charles le Bon*, trad. J. Gengoux, Amberes, Fonds Mercator, 1978.

GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. y trad. E.-R. Labande, París, Les Belles Lettres, col. “Les Classiques de l’histoire de France”, 1981.

JOINVILLE, *Histoire de Saint Louis*, ed. N. de Wailly, París, Firmin Didot, 1874.

La mort du roi Arthur, trad. G. Jeanneau, París, col. “10/18”, 1983. (Existe edición en castellano en Madrid, Alianza Editorial).

Le roman de Renart, París, Garnier-Flammarion, 1985, 2 vols.

Romans de la table ronde, París, Gallimard, col. “Folio”, 1975.

SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, ed. y trad. H. Waquet, París, Les Belles Lettres, col. “Les Classiques de l’histoire de France”, 1964.

HISTORIA, DERECHO Y ANTROPOLOGÍA

BARTHÉLEMY, D., *Les deux âges de la seigneurie banale. Coucy (milieu XIe-milieu XIIIe siècle)*, París, Publications de la Sorbonne, 1984.

BLOCH, M., *La société féodale*, París, Albin Michel, 1968, 2.ª ed.

BONASSIE, P., *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutation d’une société*, Toulouse, Univ. de Toulouse-Le Mirail, 1975, 2 vols.

BOUCHARD, C. B., “Consanguinity and noble marriages in the tenth and eleventh centuries”, *Speculum*, 56-2, 1981, págs. 268-287.

DAUVILLIER, F., *Le mariage dans le droit classique de l’Église, depuis le décret de Gratien (1140), jusqu’à la mort de Clément V (1314)*, París, 1933.

DUBY, G., *Le chevalier, la femme et le prêtre*, París, Hachette, 1981. (Existe edición en castellano en Madrid, Taurus).

—*Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, París, Fayard, 1984.

—*Hommes et structures du Moyen Âge*, París, Mouton-De Gruyter, 1973 (serie de artículos).

—*Saint Bernard. L’art cistercien*, París, AMG, 1976, y Flammarion, col. “Champs 77”, 1979.

—*La société aux* XI*e et* XII*e siècles dans la region mâconnaise*, París, Mouton, 1971, 2.ª ed.
—*Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, dir. G. Duby y J. Le Goff, París-Roma, ÉFR, 1978.
FOSSIER, R., *Enfance de l'Europe*, París, PUF, 1982, 2 vols.
—*La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du* XIII*e siècle*, París-Lovaina, Nauwelaerts, 1968, 2 vols.
GAUDEMET, J., *Église et société en Occident au Moyen Âge*, Londres, Variorum Reprints, 1984 (colección de artículos, uno de los cuales se dedica a la definición romano-canónica del matrimonio y otro al celibato eclesiástico).
GÉNICOT, L., *Les généalogies (typologie des sources du Moyen Âge occidental, 15)*, Turnhout, Brepols, 1975.
—*La noblesse dans l'Occident médiéval*, Londres, Variorum Reprints, 1982 (colección de artículos, bastantes de los cuales se dedican a las estructuras aristocráticas).
GOODY, J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. fr., París, Armand Colin, 1985.
GRISWARD, J. H., *Archéologie de l'épopée médiévale*, París, Payot, 1981.
GUERREAU-JALABERT, A., "Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale", *Annales ESC*, 36, 1981, págs. 1028-1049.
HÉRITIER, F., *L'exercice de la parenté*, París, Éd. du Seuil, 1981.
"La femme dans les civilisations des XE-XIIIe siècles (Actes du colloque de Poitiers, 23-25 septiembre de 1976)", *Cahiers de civilisation médiévale*, XX, 1977, págs. 93-263.
LE GOFF, J., *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, Arthaud, 1972, 2.ª ed.
Les domaines de la parenté, dir. M. Augé, París, Maspero, 1975.
LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, París, Mouton-De Gruyter, 1967, 2.ª ed. (Existe edición en castellano en Barcelona, Planeta-De Agostini).
MOLIN, J.-B. y MUTEMBÉ, P., *Le rituel du mariage en France du* XII*e au* XVI*e siècle*, París, Beauchesne, 1974.
MUSSET, L., "L'aristocratie normande au XIe siècle", *La noblesse au Moyen Âge*, dir. Ph. Contamine, París, PUF, 1976, págs. 71-86.
POLY, J.-P. y BOURNAZEL, E., *La mutation féodale*, París, PUF, 1980.
TOUBERT, P., *Les structures du Latium médiéval*, París-Roma, ÉFR, 1974, 2 vols.
—"La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXIV, 1976: il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto, 1977, págs. 233-285.
VALOUS, G. de, *Le monachisme clunisien des origines au* XV*e siècle*, París, Picard, 1935, 2 vols.

VAUCHEZ, A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, París, PUF, 1975. (Existe edición en castellano en Madrid, Ediciones Cátedra).
VERCAUTEREN, F., “Une parentèle dans la France du Nord aux XIe et XIIe siècle”, *Le Moyen Âge*, 4.º s., XIX, 1963, págs. 223-245.
WARLOP, E., *The Flemish Nobility Before 1300*, trad. ing., Courtrai, 1975.

ARQUEOLOGÍA

BOÜARD, M. de, *Manuel d’archéologie médiévale*, París, Sedes, 1976.
—“De *l’aula* au donjon. Les fouilles de la motte de la Chapelle à Doue-la-Fontaine (XE-XIe)”, *Archéologie médiévale*, III, Caen, 1973, págs. 5-110.
—“La salle dite de l’Échiquier, au château de Caen”, *Medieval Archeology*, IX, Londres, 1965, págs. 64-81.
CALLEBAUT, D., “Le château des comtes à Gand”, *Château-Gaillard*, XI, Caen, 1983, págs. 45-54.
COLARDELLE, M., “L’habitat médiéval immergé de Colletière à Charavines. Premier bilan des fouilles”, *Archéologie médiévale*, X, 1980, págs. 167-203.
DEBORD, A., “Fouille du *castrum* d’Andone à Ville-Joubert (Charente)”, *Château-Gaillard*, VII, Caen, 1975, págs. 35-48.
—“Motte castrale et habitat chevaleresque”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire médiévales en l’honneur du doyen M. de Boüard (Mémoires et documents publiés par la Société de l’École de Chartes*, XXVII), Ginebra-París, 1982, págs. 83-90.
DECAËNS, J., “La motte d’Olivet à Grimbosq (Calvados), résidence seigneuriale du XIe siècle”, *Archéologie médiévale*, IX, pág. 167 y ss.
FOURNIER, G., *Le château dans la France médiévale*, París, Aubier-Montaigne, 1978.
HÉLIOT, P., “Sur les résidences princières bâties en France du XE au XIIe siècle”, *Le Moyen Âge*, 4.º s., X, 1955, págs. 27-61, pág. 291 y ss.
—“Les origines du donjon résidentiel et les donjons-palais romans de France et d’Angleterre”, *Cahiers de civilisation médiévale*, XVII, Poitiers, 1974, págs. 217-234.
—“Nouvelles remarques sur les palais épiscopaux et princiers de l’époque romane en France”, *Francia*, IV, 1976, pág. 139 y ss.
—“Les fortifications de terre en Europe occidentale du XE au XIIe siècle” (coloquio de Caen, 2-5 octubre de 1980), *Archéologie médiévale*, XI, 1981, págs. 5-123.
LORREN, C., “La demeure seigneuriale de Rubercy (milieu XIIe - début XIIIe)”, *Château-Gaillard*, VIII, Caen, 1977, págs. 185-192.
MORTET, V., *Recueil de textes relatifs à l’histoire de l’architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Âge (collection de textes pour servir à l’étude et à l’enseignement de l’histoire)*, París, Picard, 1911.
PESEZ, J.-M. y PIPONNIER, F., “Les maisons fortes bourguignonnes”, *Château-Gaillard*, V, Caen, 1972, pp. 143-164.

VAN DE WALLE, A., “Le château des comtes de Flandre à Gand; quelques problèmes archéologiques”, *Château-Gaillard*, I, Caen, 1962, págs. 163-169.

2. TESTIMONIOS DE LA LITERATURA

FUENTES

Los textos evocados en la parte “Ficciones” son numerosos: en lo esencial se han explorado las novelas de *Tristán e Iseo*, las de Chrétien de Troyes *(Cligès, Erec y Enide, El caballero de la carreta, El caballero del león)*, los *lais* de María de Francia, algunos relatos artúricos en prosa como *La demanda del Santo Graal*, el *Roman de la rose, Flamenca*, algunos *fabliaux* y, finalmente, ciertas canciones de rueca. Otros textos, tal vez menos conocidos, se han revelado como fuentes particularmente generosas: así, ciertas novelas como *Guillaume de Dole, L’escoufle* o *La Manekine*, pero también unas cuantas novelas cortas como *La castellana de Vergi, La hija del conde de Pontieu*, el *Lai del caballero blanco* y el *Dictado del ciruelo*. Algunos textos normativos, por ejemplo, el *Escarmiento de las damas* de Robert de Blois y el *Libro para la enseñanza de sus hijas* del caballero de La Tour Landry, han venido a añadirse a los *Quince gozos del matrimonio* y a los *Evangelios de las ruecas*.

Para cualquier precisión concerniente a los textos citados, cf. Robert Bossuat, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge* (obras inventariadas hasta 1960), Librairie d’Argences, o también, aunque más sucinto, el *Dictionnaire des lettres françaises*, vol. sobre la Edad Media, revisado y actualizado bajo la dirección de Geneviève Hasenohr y Michel Zink, París, Fayard, 1992.

OBRAS Y ARTÍCULOS

BAUMGARTNER, E., *L’arbre et le pain, essai sur la Queste del Saint Graal*, París, Sedes, 1981.

BEZZOLA, R., “Les neveux”, *Mélanges Frappier*, Ginebra, Droz, 1970.

BOHLER, D., “L’honneur des femmes et le regard public: l’accusé et son juge. Une étude de cas: *Le livre du chevalier de La Tour Landry*, 1371”, *Das Oeffentliche und Private in der Vormoderne*, Gert Melville y Peter van Moos, eds., Colonia, Weimar, Viena, 1998, págs. 41-433.

—“Le Moi et le temps chez les femmes mystiques du Moyen Âge”, *Colloque d’Orléans: Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge*, 1991, Caen, Paradigme, 1992, págs. 215-228.

—“Le savoir des méres, le secret des soeurs et le devenir des héros”, *Arthurian Literature and Gender*, bajo la dir. de Fr. Wolfzettel, Amsterdam, Rodopi, 1995,

págs. 4-25.
CERQUIGLINI-TOULET, J., *La Couleur de la mélancolie. La Fréquentation des livres au XIVe siècle 1300-1415*, París, Hatier, 1993.
DRAGONETTI, R., “Pygmalion ou les pièges de la fiction dans le *Roman de la rose”, Mélanges Bezzola*, Berna, Francke, 1978.
HASENOHR, G., “La vie quotidienne de la femme vue par l’Église: l’enseignement des ‘journées chrétiennes’ de la fin du Moyen Âge”, Actas del Congreso de Krems, 2-5 de octubre de 1984, *Frau und spätmittelalterlicher Alltag*, Viena, 1986, págs. 19-101.
JAMES-RAOUL, D., *La Parole empêchée dans la littérature arthurienne*, París, Champion, 1997.
LAURIOUX, B., “De l’usage des épices dans l’alimentation médiévale”, *Médiévales*, 5, noviembre de 1983.
LORCIN, M.-Th., “Le corps a ses raisons dans les fabliaux: corps féminin, corps masculin, corps de vilain”, *Le Moyen Âge*, 3-4, 1984.
MARCHELLO-NIZIA, Ch., “L’historien et son prologue: forme littéraire et stratégies discursives”, *La chronique et l’histoire au Moyen Âge*, textos reunidos por D. Poirion, París, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1984.
—“Le roman du châtelain de Coucy et de la dame de Fayel”, *Perspectives médiévales*, 3, 1977.
—“La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale”, Actas del coloquio *Les songes au Moyen Âge*, Roma, octubre de 1983.
—“Entre l’histoire et la poétique, le ‘songe politique’”, *Revue des sciences humaines, Moyen Âge flamboyant*, 1981-3.
—“Amour courtois, societé masculine et figures du pouvoir”, *Annales ESC*, 36, 1981, pp. 969-982.
—“Codes vestimentaires et langage amoureux au XVe siècle”, *Europe “Le Moyen Âge maintenaut”*, 1983, pp. 36-42.
MÉNARD, Ph., *Les fabliaux. Contes à rire du Moyen Âge*, París, PUF, 1983.
MONFRIN, J., “Joinville et la prise de Damiette”, *Académie des inscriptions et belles lettres*, memoria de las sesiones del año 1976, París, Klincksieck, 1976.
PASTOUREAU, M., “Et puis vint le bleu…”, *Europe, le Moyen Âge maintenant*, octubre de 1983.
PERRET, M., “… À la fin de sa vie ne fuz-je mie” (Joinville) en *Revue des sciences humaines, Moyen Âge flamboyant*, 1981-3.
POIRION, D., *Le poète et le prince. L’évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d’Orléans*, París, PUF, 1965.
—“Le temps perdu et retrouvé… au XVe siècle”, *Revue des sciences humaines, Moyen Âge flamboyant*, 1981-3.

POUCHELLE, M.-Ch., *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, París, Flammarion, 1983.

ZINK, M., "Musique et subjectivité. Le passage de la chanson d'amour à la poésie personnelle au XIIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, julio-septiembre, 1982.

—*La subjectivité littéraire autour du siècle de Saint Louis*, París, PUF, 1985.

3. SIGLOS XIV y XV

A. LA TOSCANA

Además de los documentos inéditos conservados en los archivos de Florencia, se han utilizado las siguientes fuentes impresas:

Acta Sanctorum, febrero III, págs. 298-357 (Margarita de Cortona); abril II, págs. 792-812 (Inés de Montepulciano); abril III, pág. 851 y ss. (Catalina de Siena).

ALBERTI, L. B., *I Libri della famiglia*, Ruggero Romano y Alberto Tenenti, eds., Turín, 1969.

—*De re aedificatoria*, trad. it. Cosimo Bartoli, Florencia, 1550.

ANTONINO DE FLORENCIA (san), *Opera a ben vivere*, "Biblioteca dei santi", Milán, 1926, t. XI.

BARBARO, F., *De re uxoria*, en *Prosatori latini del Quattrocento, la letteratura italiana, storia e testi*, E. Garin, ed., Milán-Nápoles, 1952, t. XIII, págs. 101-137.

BARBERINO, Francesco da, *Reggimento e costumi di donna*, edicion crítica, G. E. Sansone, ed., Turín, 1957.

BERNARDINO DE SIENA (san), *Le prediche volgari*, Piero Bargellini, ed., Milán-Roma, 1936.

BOCCACCIO, *Decamerón*, en *La Letteratura italiana (…), op. cit.*, t. VIII, págs. 3-764. (Existe edición en castellano en Madrid, Alianza Editorial).

—*L'elegia di madonna Fiammetta*, *ibíd*., págs. 1060-1217.

BRUCKER, G., *Firenze nel Rinascimento*, Florencia, "Documenti", 1980, págs. 233-399.

CERTALDO, Paolo da, *Libro di buoni costumi*, Alfredo Schiaffini, ed., Florencia, 1945.

DALLARI, U., "Lo statuto suntuario bolognese del 1401 e il registro delle vesti bollate", *Atti e Memorie della R. deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, serie III, vol. IV, 1889, págs. 1-44.

DOMINICI, G., *Regola del governo di cura familiare*, D. Salvi, ed., Florencia, 1860.

GIOVANNI (ser), *Il pecorone*, "Classici italiani minori", Rávena, 1974.

LENZI, M. L., *Donne e Madonne, l'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Turín, 1982.

Le lettere di Margherita Datini a Francesco di Marco (1384-1410), Valeria Rosati, ed., Prato, 1977.

MASUCCIO SALERNITANO, *Il novellino*, Alfredo Mauro, ed., Bari, 1940.
MAZZEI, L., *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV, con altre lettere e documenti*, Cesare Guasti, ed., Florencia, 1880, 2 vols.
MORELLI, G. di P., *Ricordi*, Vittorio Branca, ed., Florencia, 1956.
Motti e facezie del Piovano Arlotto, Gianfranco Folena, ed., Milán-Nápoles, 1953.
PALMIERI, M., *Della vita civile*, "Scrittori politici italiani", 14, Bolonia, 1944.
PAOLINO MINORITA (fra), *Del reggimento della casa (…)*, Perusa, 1860.
Paradiso degli Alberti, ritrovi e ragionamenti del 1389, romanzo di Giovanni da Patro, A. Wesselofsky, ed., Bolonia, 1867.
PEROSA, A., *Giovanni Rucellai e il suo zibaldone*, I: *Il zibaldone quaresimale,* Londres, The Warburg Institute, 1960.
PISA, Giordano da, *Prediche del beato fra G. da Rivalto dell'ordine de predicatori, recitate in Firenze dal MCCCII al MCCCVI*, D. Moreni, ed., Florencia, 1831, 2 vols.
PLATINA, B., *L'ottimo cittadino*, F. Battaglia, ed., Bolonia, 1940.
SACCHETTI, F., *Il Trecentonovelle*, V. Pernicone, ed., Florencia, 1946.
SERCAMBI, G., *Novelle*, "Scrittori d'Italia" (250-251), Giovanni Sinicropi, ed., Bari, 1972.
Statuta communis Parmae, ab anno 1266 ad annum circiter 1304, Parma, 1867.
Statuti della Repubblica fiorentina, R. Caggese, ed., Florencia, 1910-1921, 2 vols.: *Capitano del popolo 1322-1325; Podestà, 1325*.
STROZZI, A. Macinghi, en *Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo XV ai figliuoli esuli*, Cesare Guasti, ed., Florencia, 1877.
VERDE, A., *Lo studio fiorentino (1473-1503), ricerche e documenti*, III, 2, *Studenti "fanciulli a scuola", 1480*, Pistoya, 1977, pág. 659 y ss. *Michael ser Ugolini Vieri*, pág. 759 y ss., *Orsinus Johannis Lanfredini*.
ZOLI, A., *Statuto del secolo XIII del comune di Ravenna*, Rávena, 1904.

OBRAS

Archeologia medievale, VII, 1980, "Per una storia delle dimore rurale", Actas del coloquio de Cuneo, 8-9 diciembre de 1979.
BALESTRACCI, D. y PICCINNI, G., *Siena nel Trecento, assetto urbano e strutture edilizie*, Florencia, 1977.
BELGRANO, L. T., *Vita privata dei Genovesi*, Génova, 1875, reimpr., Roma, 1970.
BELLOMO, M., *Profili della famiglia italiana nell'età dei comuni*, Catania, 1975, 2.ª ed.
CHERUBINI, G., *Signori, contadini, borghesi, ricerche sulla società italiana del Basso Medioevo*, Florencia, 1974.
—"I libri di Ricordanze come fonte storica", *Civilità comunale: libro, scrittura, documento*, Génova, 1989, pp. 567-591.

CIAPELLI, G., *Una Famiglia e le sue ricordanze: I Castellani di Firenze nel Tre-Quattrocento*, Instituto nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencia, 1995.
COGNASSO, F., *L'Italia nel Rinascimento, società e costume*, V, 1, *Vita privata*, Turín, UTET, 1965.
DAFFIS-FELICELLI, C., *Le "popolo San Lorenzo", un quartier florentin au XVIe siècle (structures, patrimoines, société), 1318-1378*, diss. Aix-Marsella-I, I, 1983.
DAVIDSOHN, R., *Storia di Firenze*, trad. it., Florencia, 1956-1968, 8 vols.
DELORT, R., *La vie au Moyen Âge*, París, Éd. du Seuil, col. "Points Histoire", 1982.
—*Le Moyen Âge. Histoire illustrée de la vie quotidienne*, París, Éd. du Seuil, 1983.
FRATI, L., *La vita privata di Bologna*, Bolonia, 1900.
GOLDTHWAITE, R., "The Florentine Palace as Domestic Architecture", *The American Historical Review*, 77 (1972), pp. 977-1012.
HEERS, J., *Le clan familial au Moyen Âge*, París, PUF, 1974.
—*Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, París, Fayard, 1981.
HERLIHY, D. y KLAPISCH-ZUBER, C., *Les toscans et leurs familles. Une étude sur le "catasto" florentin de 1427*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978.
KENT, F. W., *Household and Lineage in Renaissance Florence, the Family Life of the Capponi, Ginori and Rucellai*, Princeton, 1978.
KLAPISCH-ZUBER, Ch., *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Reinassance* (recopilación de artículos). Bibliothèque de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1990.
LA RONCIÈRE, Ch. de, "Une patricienne Florentinne entre vie privée et vie publique, Alessandra Macinghi, veuve Strozzi, face à l'exil de ses fils", *Das Offentliche und Private in der Vormoderne*, hgb von G. Melville y P. von Moos, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Viena, 1998, pp. 671-686.
Marriage in Italy, 1300-1650, T. Dean y F. J. P. Lowe, eds., 1998.
MAZZI, M. S. y RAVEGGI, S., *Gli uomini e le cose nelle campagne fiorentine del Quattrocento*, Florencia, 1983.
MOLHO, A., *Marriage Alliance in Late Medieval Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres (Inglaterra), 1994.
MOLMENTI, P., *La storia di Venezia nalla vita privata*, I: *La Grandezza*, Bérgamo, 1905.
ROSENTHAL, E., "The Position of Women in Renaissance: neither Autonomy nor Subjection", *Florence and Italy. Reinassance Studies in Honor of Nicolai Rubinstein*, P. Denley y C. Elam, eds., Londres, 1988, pp. 369-381.
SCHIAPARELLI, A., *La casa fiorentina e i suoi arredi nei secoli XIV e XV*, Florencia, Sansoni, 1908.
STROCCHIA, S., "La Famiglia patrizia fiorentina nel secolo XV: la problematica della donna", *Palazzo Strozzi. Metà Millenio*, 1489-1989, Roma, Istituto

dell'Enciclopedia italiana, 1991, pp. 126-137.
Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italie medievale, Rinaldo Comba, Gabriella Piccinni y Giuliano Pinto, eds., Nápoles, 1984.
TAMASSIA, N., *La famiglia italiana nei secoli Decimoquinto e Decimosesto*, Milán-Palermo-Nápoles, 1910, reimpr. Roma, 1971.
ZDEKAUER, L., *La vita privata dei Senesi nel Dugento*, Siena, 1896.

B. EL ESPACIO PRIVADO

BARDET, J.-P.; CHAUNNU, P.; DÉSERT, G.; GOUHIER, P. y NEVEUX, H., *Le bâtiment. Enquête d'histoire économique, XIVe-XIXe siècle*, I: *Maisons rurales et urbaines dans la France traditionnelle*, París-La Haya, Mouton, 1971.
Artículo *Bauernhaus* en *Lexikon des Mittelalters*, I, Múnich, 1980.
BOUÄRD, M. de, *op. cit*.
CHAPELOT, J. y FOSSIER, R., *Le village et la maison au Moyen Âge*, París, Hachette, col. "Bibliothèque d'archéologie", 1979.
CHEVALIER, B., *Les bonnes villes de France du XIVe au XVIe siècle*, París, Aubier-Montaigne, 1982.
Colectivo, bajo la dir. de J. Guillaume, *La maison de ville*, París, 1984.
CONTAMINE, Ph., *La vie quotidienne pendant la guerre de Cent Ans, France et Angleterre, XIVe siècle*, París, Hachette, col. "Vies quotidiennes", 1978, 2.ª ed.
DEMIANS D'ARCHIMBAUD, G., *Les fouilles de Rougiers (Var)*, París, CNRS, 1982.
EAMES, P., *Furniture in England, France and the Netherlands from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Londres, 1977.
GONON, M., *La vie familiale en Forez au XIVe siècle et son vocabulaire d'après les testaments*, Universidad de Lyon, 1961.
HERLIHY, D. y KLAPISCH-ZUBER, C., *op. cit*.
HERVIER, D., *Une famille parisienne à l'aube de la Renaissance. Pierre le Gendre et son inventaire après décès. Étude historique et méthodologique*, París, Champion, 1977.
LEGUAY, J.-P., *La rue au Moyen Âge*, Rennes, Ouest-France, col. "De mémoire d'homme", 1984.
LEHOUX, F., *Le cadre de vie des médecins parisiens aux XVIe et XVIIe siècles*, París, Picard, 1976.
LE ROY LADURIE, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque des Histoires", nueva ed., 1982.
PESEZ, J.-M., "Une maison villageoise au XIVe siècle: les structures", *Rotterdam Papers*, 2, Rotterdam, 1975, págs. 139-150.
PIPONNIER, F., "Une maison villageoise au XIVe siècle: le mobilier", *Rotterdam Papers*, 2, Rotterdam, 1975, págs. 151-170.

QUENEDEY, R., *L'habitation rouennaise. Études d'histoire, de géographie et d'archéologie urbaines*, Ruán, 1926.

ROUX, S., *La maison dans l'histoire*, París, Albin Michel, 1976.

WOOD, M., *The English Mediaeval House*, Londres, 1965.

C. EMERGENCIA DEL INDIVIDUO

(especialmente en el ámbito germánico)

APPUHN, H., "Das private Andachtsbild im Mittelalter am Hande der Funde des Klosters Wienhausen", *Leben in der Stadt des Spätmittelalters*, Viena, 1977, págs. 159-169.

BAUDRILLART, H., *Histoire du luxe public et privé de l'Antiquité à nos jours*, París, 1880.

BEYER-FRÖHLICH, M., *Die Entwickelung der deutschen Selbstzeugnisse*, Múnich, 1930.

BUCHNER, E., *Das deutsche Bildnis der Spätgotik und der frühen Dürerzeit*, Berlín, 1953.

COHEN, K., *Metamorphosis of the Death Symbol*, Londres, 1973.

Le Diable au Moyen Âge, serie "Sénéfiance", n.º 6, CUERMA, Aix-en-Provence, 1979.

DINFELBACHER, P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 181.

EISENBART, L. C., *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700*, Gotinga, 1962.

ERICKSON, C., *The Medieval Vision. Essays in History and Perception*, Oxford, 1976.

Études sur la sensibilité au Moyen Âge, Actas del 102 Congreso nacional de las sociedades sabias (Limoges, 1977), París, 1980.

Faire croire, École Française de Rome, 51, 1981.

FINK, A., M. y K., V., *Schwarzsche Trachtenbücher*, Berlín, 1963.

FREY, D., *Kunstwissenschaftliche Grundfragen*, 1946, reed. Darmstadt, 1972.

GMELIN, H., "Personendarstellungen bei den florentinischen Geschichtsschreibern der Renacissance", *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 31, 1927, reed. 1973.

GUGLIELMINETTI, M., *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Milán, col. "Piccola Biblioteca Einaudi", 199, 1977.

HEYNE, M., *Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer, III, Körperpflege und Kleidung*, Leipzig, 1903.

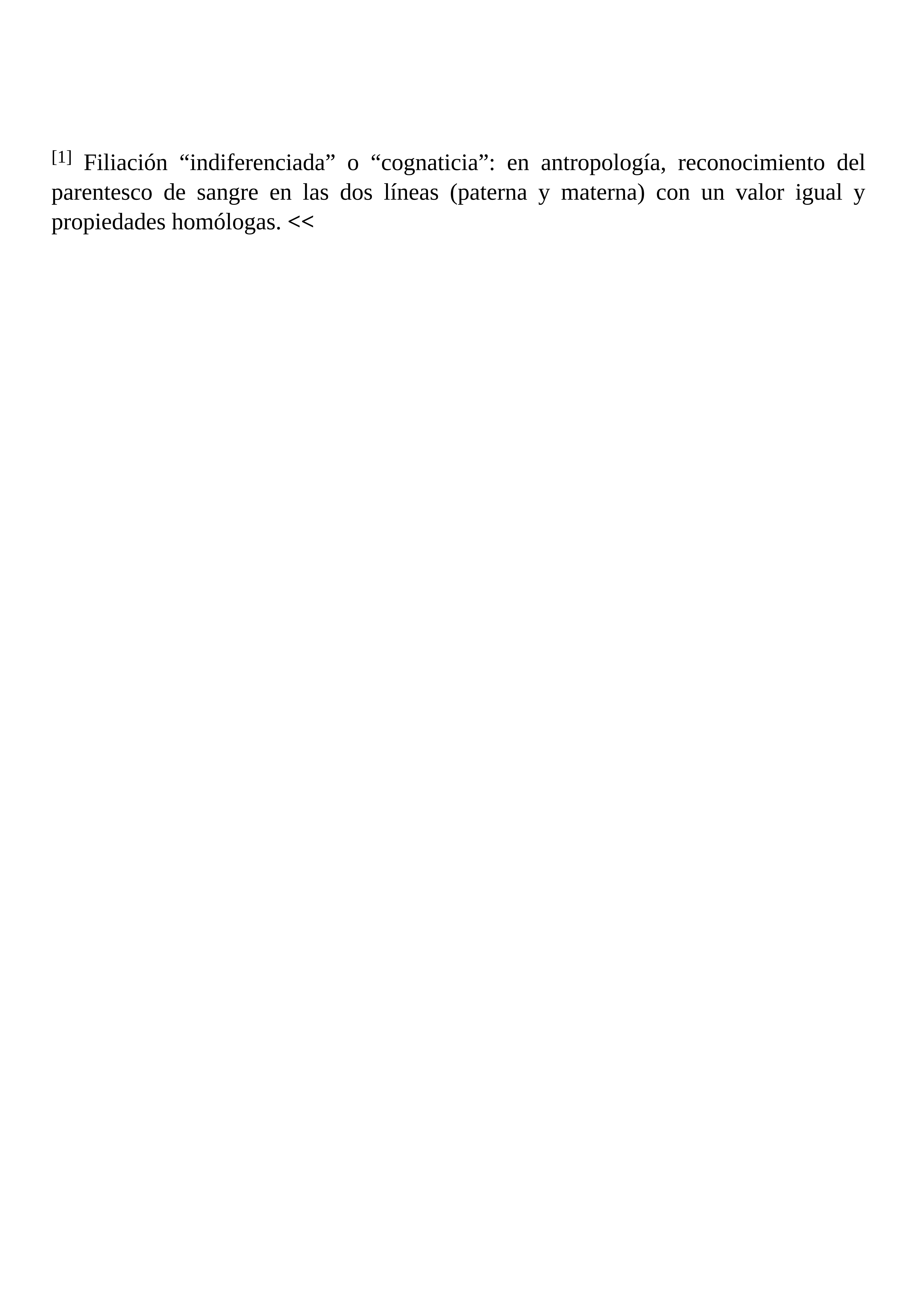
HINZ, B., *Das Ehepaarbildnis. Seine Geschichte vom 15 bis zum 17 Jahr. hundert*, Dis. Münster, 1969.

IMHOF, A.-E., *Der Mensch und sein Körper von der Antike bis Heute*, Múnich, 1983.

KRIEGK, G.-L., *Deutsches Bürgertum im Mittelalter*, Francfort del Meno, 1868-1871.

LE ROY LADURIE, E., *op. cit.*
MISCH, G., *Geschichte der Autobiographie*, Francfort del Meno, 1949-1955.
MURNER, Th., *Die Badefahrt, mit Erläuterungen über das altdeutsche Bade-wesen*, E. Mart, ed., Estrasburgo, 1887.
PAYEN, J.-Ch., *Littérature française, le Moyen Âge,* París, Arthaud, 1970, t. I.
POIRION, R., *Littérature française, le Moyen Âge*, París, Arthaud, 1970, t. II.
POST, P., *Die französich-niederländische Männertracht 1350-1475,* Dis. Halle, 1910.
La Prière au Moyen Âge, serie "Sénéfiance", n.º 10, CUERMA, Aix-en-Provence, 1981.
500 Jahre Rosenkranz: Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter, Colonia, 1976.
SCHEFFLER, W., "Die Porträts der deutschen Kaiser und Könige im späteren Mittelalter (1292-1519)", *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 33, 1910.
SCHULTZ, A., *Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert*, Viena, 1892.
SUCKALE, R., Arma Christi, "Uberlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder", *Städelsches Jahrbuch*, 6, 1977, págs. 177-200.
VOGT, K., *Italienische Berichte aus dem spätmittelalterlichen Deutschland, von Francesco Petrarca zu Andrea de Franceschi (1333-1492).* "Kieler Historische Studien", t. XVII, 1973.
VOGT, M., "Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter", *Palaestra,* 146, 1924.
ZOEPF, L., "Die Mystikerin Margaretha Ebner (1291-1351)", *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 16, 1914.
WAAS, A., *Der Mensch im deutschen Mittelalter,* Colonia, 1964.

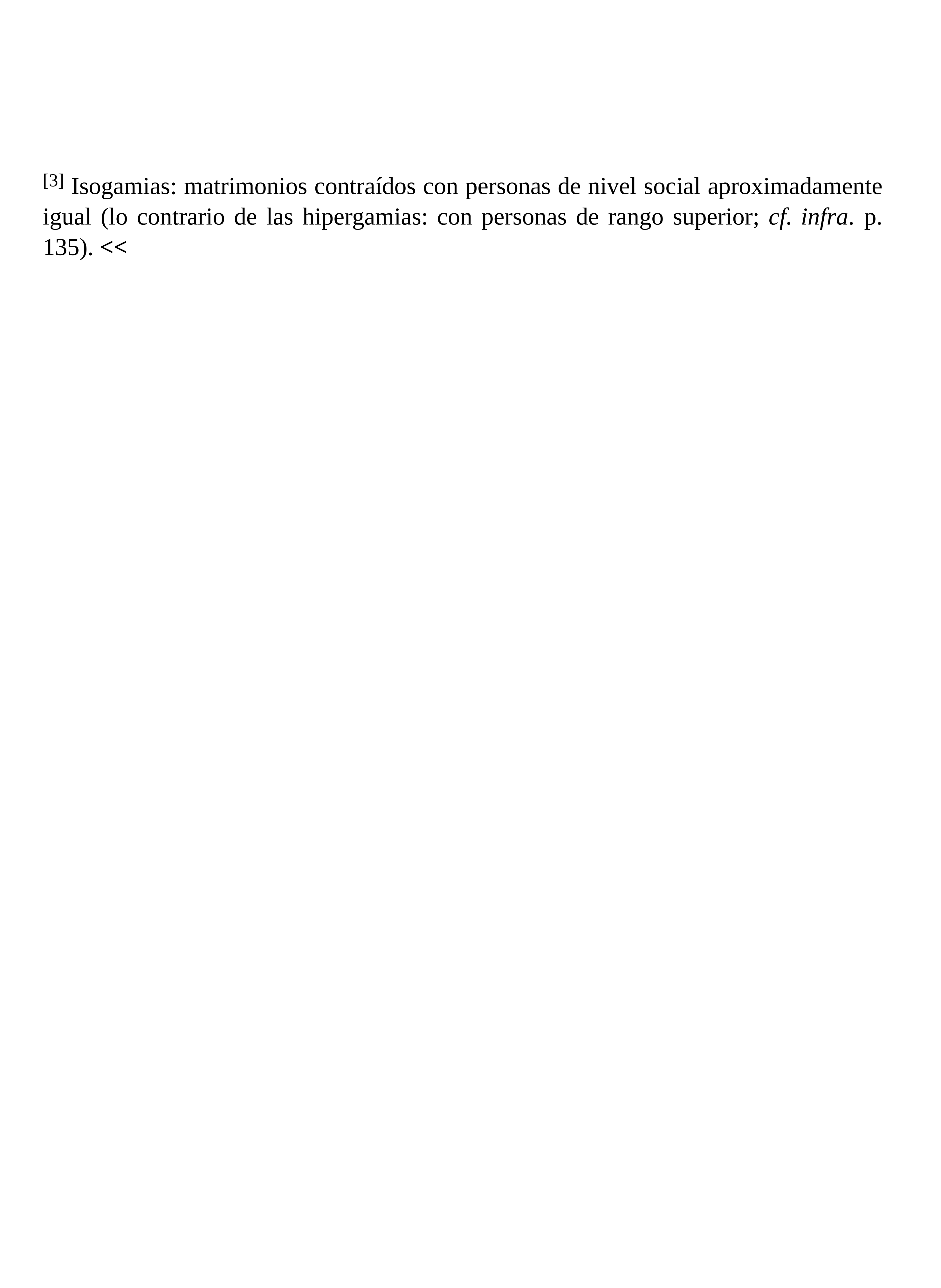
Notas



[1] Filiación “indiferenciada” o “cognaticia”: en antropología, reconocimiento del parentesco de sangre en las dos líneas (paterna y materna) con un valor igual y propiedades homólogas. <<



[2] Agnación: vínculo de parentesco establecido por filiación patrilineal (opuesto al vínculo de cognación: establecido por la filiación indiferenciada, por cualquiera de las líneas). <<



[3] Isogamias: matrimonios contraídos con personas de nivel social aproximadamente igual (lo contrario de las hipergamias: con personas de rango superior; *cf. infra*. p. 135). <<

[4] *Parage y frérage* (términos sin correspondencia exacta en castellano; parage se deriva de pair, “par”: paridad de linaje, alcurnia; frérage, de frère, “hermano”: hermandad, fraternidad dentro de un mismo linaje. *N. del T.*) son dos sistemas que permiten en el siglo XIII que muchos hijos herederos de un feudo lo mantengan en indivisión bajo la autoridad del hermano mayor: en el primer caso, le ayudan a cumplir con el servicio militar o con la tasa de reemplazo debida al señor, pero sin hallarse obligados a rendir homenaje a dicho hermano; en el segundo caso, por el contrario, los hermanos menores reciben de él en feudo su parte de patrimonio indiviso y le prestan homenaje. <<

[5] *Parage y frérage* (términos sin correspondencia exacta en castellano; parage se deriva de pair, “par”: paridad de linaje, alcurnia; frérage, de frère, “hermano”: hermandad, fraternidad dentro de un mismo linaje. *N. del T.*) son dos sistemas que permiten en el siglo XIII que muchos hijos herederos de un feudo lo mantengan en indivisión bajo la autoridad del hermano mayor: en el primer caso, le ayudan a cumplir con el servicio militar o con la tasa de reemplazo debida al señor, pero sin hallarse obligados a rendir homenaje a dicho hermano; en el segundo caso, por el contrario, los hermanos menores reciben de él en feudo su parte de patrimonio indiviso y le prestan homenaje. <<

[6] Filiación establecida en una sola línea, en este caso paterna, con exclusiónde la otra (≠ filiación indiferenciada: *cf. supra*, p. 102). <<

[7] Le doy las gracias en particular a Michèle Perret por haberme comunicado su documentación a este propósito. <<



[8] R. Ritter, *Châteaux, Donjons et Places fortes. L’architecture militaire française*, París, 1953, pág. 99. <<

[9] Traducción según G. Fournier, *Le Château dans la France médiévale*, París,1978, págs. 335-336. <<

[10] É. Mâle, *L’Art français et l’Art allemand du Moyen Âge*, París, 1923, 4.ª edi-ción, pág. 295. <<

[11] “Alcobas” *(chambres)* acaba por tener el sentido general y bastante indeterminado de “piezas” *(pièces)*. <<



[12] En la época referida, 4 libras parisinas equivalían a 5 libras tornesas. La misma relación mediaba entre sueldos y dineros. <<